Der Segen Jacob's

mit besonderer Berücksichtigung

der alten Versionen und des Midrasch

kritisch-historisch untersucht und erklärt.

Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Alterthums
wie zur Geschichte der Exegese

von

K. Kohler.

BERLIN 1867.

Julius Benzian.

Der Segen Jacob's

mit besonderer Berücksichtigung

der alten Versionen und des Midrasch

kritisch-historisch untersucht und erklärt.

Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Alterthums
wie zur Geschichte der Exegese

von

K. Kohler.

BERLIN 1867.

Verlag von Julius Benzian.

Das Gesetz, das ich dir gebe, ist dir nicht zu dunkel und nicht zu fern. Nicht im Himmel, dass du sagen müsstest: Wer steigt uns in den Himmel, es uns zu holen? . . . noch jenseits des Meeres. . . . Nein, sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu erfüllen.

Deut. 30, 11—14.

Ein Strom geht hervor aus dem Eden, und von da theilt er sich und wird zu vier Häuptern.

Gen. 2, 10.

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

Vorwort.

Man macht es unsrer Zeit zum Vorwurf, dass sie so leidenschaftlich gerne schreibt und dass so viele Unberufene das öffentliche Wort ergreifen, um auf der Arena des Schriftstellerthums zu glänzen. Nicht dies aber ist der innere Beweggrund dieser Erscheinung, sondern den Antrieb giebt das Gefühl der Unbefriedigtheit mit der Gegenwart und dem was sie bietet, mit der Wissenschaft einerseits, die sich so gern als fertig und abgeschlossen giebt, während überall erst Anfänge zum Bessern gemacht sind und jede Disciplin als Feindin der anderen und mit dem Anspruch auftritt, die anderen zu verdrängen und überflüssig zu machen, und anderseits mit dem Leben, das, in so viele Gegensätze auseinander gerissen, die Menschen in ihren religiösen, politischen und socialen Bestrebungen durch die Schlagwörter: Vorwärts! oder Rückwärts! freisinnig oder konservativ in immer neue Parteiungen zerspaltet, ohne dass eine Einigung und Versöhnung angebahnt wird. Weil aber aus dem Kämpfen und Ringen der Gegensätze die Vermittlung und Einigung hervorgehen muss, so möchte Jeder an der schöneren Zukunft mitwirken, zum Aufbau derselben auch einige Steinchen herbeitragen. Und muss nicht zu allererst auf dem Gebiete der Religion eine solche

Einigung und Versöhnung angestrebt werden? Sind es nicht zumeist die Vertreter und Lehrer der Religion, die die traurige Zerrissenheit der Gegenwart mit herbeigeführt haben und den unseligen Zwiespalt noch heute nähren? Im Namen der Religion wird alles Alte und Hergebrachte geheiligt und alles Neue als solches schon und jeder Fortschritt verdammt. Im Namen der Religion lässt man die Menschen nicht zum Denken, nicht zur Selbstständigkeit des Geistes und zur Mündigkeit gelangen. Die Theologie ist die unversöhnliche Feindin jeder Wissenschaft, und ohne Sinn für die Bestrebungen der Zeit, ohne Achtung vor den untrüglichen Ergebnissen der Naturwissenschaft, der Geschichts- und Alterthumsforschung, ohne Schonung für die, deren Gesichtskreis durch Bildung und Belehrung sich erweitert, denen die kleine, kaum 6000jährige Welt um Millionen von Jahren nach Zeitenlänge und Raumesweite sich vergrössert hat, baharrt sie bei dem Losungswort: Thut nichts! Der Ungläubige wird verdammt! — Und dies unjüdische Princip hat krasse Unwissenheit und Verblendung auch auf jüdischen Boden verpflanzt, ein Princip, dessen Härte und Grausamkeit nur der ganz fühlt, der aus Wahrheitsliebe, im Dienste des Glaubens und im Gefühl inniger Zusammengehörigkeit mit dem Judenthum sich die Freiheit zu denken Schritt für Schritt theuer errungen hat. — Wohl hat sich das Leben von der Menge minutiöser Ceremonialvorschriften und Gebräuche oder geistbeengender Glaubensformeln losgesagt, aber mit welchem Fuge und Recht geschah es bei dem grösseren Theil? Etwa mit freier sittlicher Erwägung, mit treuer Abwägung der Pflichten, oder — mit dem Bewusstsein des Sünders, der höchstens das Gewissen durch Wiederholung der That allmählich einschläfert? Soll nun die junge Generation denselben Weg durchmachen und durch Frivolität zur Freiheit gelangen oder soll die Erziehung von vornherein

dahin abzielen, äussere Religionsformen in innere Religiosität, der Väter naive Sitten in bewusste Sittlichkeit umzugestalten? Sollten die alterthümlichen Formen der Weltanschauung, die heutzutage den Begriffen und dem geübteren Denkvermögen des Gebildeten widerstreiten, noch immer dem Kinde als unerlässliche Glaubenssätze beigebracht werden, damit es, was es heute glauben und heilig halten lernt, morgen verspotte, oder soll es sie nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem geschichtlichen Werth erkennen und würdigen lernen? Um nur ein Beispiel anzuführen: soll man wirklich dem Kinde die Anschauung als eine absolut wahre beibringen, dass Gott den Regenbogen als Zeichen zur Zeit des Noah eingesetzt habe, die vielleicht in der nächsten Stunde vom Lehrer der Naturwissenschaft ihm zu nichte, wenn nicht lächerlich gemacht wird, oder verfährt man besser zum Vortheil der Religion wie der Erziehung, wenn man ihm begreiflich macht, dass das schöne Regenbogenfarbenspiel, das wir heute als Strahlenbrechung der Sonne in den Wolken erkennen, den Alten, weil es den Himmel mit der Erde zu verbinden scheint und einen klaren freundlichen Himmel verkündet, als Friedensgöttin oder Friedensbote erschien und vom Prophetismus (oder von Moses) zu einem von dem Gott des Alls eingesetzten Friedenszeichen gemacht wurde? —

Oder soll — und das ist der weniger ausgesprochene als gehegte Plan des Indifferentismus und des materialistischen Nihilismus — die Religion zur Lächerlichkeit und der Auflösung entgegengeführt werden? Als ob die Menschheit jemals der Religion entrathen, als ob jemals, so lange die Menschen nicht lauter geborene Philosophen sind, kalte Vernunftsätze und ethische Abstraktionen die Stelle festeingeprägter, praktisch geübter religiöser Grundsätze einnehmen könnten! als ob die Menschheit jener höheren Einheit des Handelns und Denkens,

des Wollens und Sollens, einer Gottheitsidee, wie verschiedentlich nach der Fassungskraft des Einzelnen diese auch gestaltet sei, in deren Diensten sie steht, von der sie sich abhängig weiss, die, wie der sinnlichen Welt ihre Naturgesetze, so dem freien Willen die Sittlichkeitsgesetze gegeben hat, jemals entbehren könnte!

Nein. Die Religion hat nur die Form sich anzueignen, in der sie die Bestrebungen der Zeit nach Wahrheit, Einheit und sittlicher Freiheit mit dem Stempel der Göttlichkeit adeln und heiligen, ihnen ihre höhere Einigung und Kräftigung verleihen kann, und so die Traditionen der Vergangenheit mit den Idealen der Zukunft zu vermitteln. Und was sind denn die Zukunftsideale der Menschheit anders als die, die das Judenthum, oder um allgemeiner zu sprechen, der Prophetismus vor mehr als drittehalb Jahrtausenden aufgestellt hat: dass die Zeit herbeikomme, in der die Menschen in Friedens- und Wahrheitsliebe geeint, als Kinder Eines Gottes sich erkennen und lieben?

Um aber fürderhin noch wirksam sein zu können, muss die Religion des Prophetismuss als geschichtlich gegeben, nach ihren einzelnen Entwicklungsphasen und -Formen erkannt und mit geschichtlicher Würdigung fort- und umgebildet werden.

Der Prophetismus ist nichts anderes als ein steter Fortschritt der Ideen, ein mit immer wirksamerem Erfolg fortgesetzter Kampf der Wahrheit gegen den Unverstand, der Idee gegen die rohe Sinnlichkeit, der reinen sittlichen Gottesverehrung gegen den menschenentwürdigenden Götterdienst. —

Der Prophetismus ist es, der durch allmähliche Umbildung der gesetzlichen Institutionen und der geschichtlichen Ueberlieferungen die altväterliche Religion und Sitte auf eine neue höhere Stufe zu setzen bemüht ist. Und als einen Theil dieser halb priesterlichen, halb prophetischen Arbeit,

ja theilweise als Ergebniss derselben ist der Pentateuch selber anzusehen und hat darnach im Kultus und besonders im Unterricht seine Geltung und Stellung zu erhalten. Denn das Alpha und Omega des Judenthums ist nicht das Gesetz, sondern die ewige sittliche Idee!

Einen grundlegenden Anfang einer solchen Auffassung will das vorliegende Werk zu machen versuchen. Ich will hoffen, dass es sich im Grossen und Ganzen des Beifalls der Fachgelehrten und vorurtheilsfreien Bibelforscher und Bibelfreunde zu erfreuen haben, wie dass ihm von allen Seiten die Nachsicht zu Theil werde, die eine erste Jugendarbeit beanspruchen darf. —

Fürth, den 3. October 1867.

Der Verfasser.

Der Segen Jacob's.

Genesis Cap. 49, 1—28.

EINLEITUNG.

Das Gedicht, das wir vor uns haben, ist, nach der Stellung, die es in unserem Buche einnimmt, vom Redactor der Genesis als ein Segen des sterbenden Jacob aufgefasst, und als solchen fand er es schon vor, wie der Epilog V. 28: „Das ist, was der Vater ihnen sagte sie segnend; Jeden je nach seinem Segen segnete er sie" selbst besagt. Segen bedeutet eben der alten Anschauung nicht — Glück erbittender und verheissender Wunsch, sondern er hat eine mehr reale Bedeutung wie andererseits der Fluch — man denke an Bileam — und ist, wenn von heiligen Gottesmännern gesprochen, von unausbleiblicher Wirkung und somit eine Enthüllung der Zukunft. „Jacob segnete seine Söhne je nach ihrem Segen" heisst also nichts anderes als — er verkündete ihnen das Jedem zugedachte Schicksal, und da nicht die Geschicke aller Stämme sich gut und glücklich gestalteten, so konnte auch der Segen nur ein beziehungsweise guter und schlechter Segen sein, (wie ja auch der Segen Esau's Gen. 27, 39 mehr Fluch als Segen ist).

2. Der Segen ist nach den Worten des Epilogs V. 28: „Dies sind die zwölf Stämme Israels" an die Stämme als solche gerichtet und ist somit der Inhalt ganz von selbst bestimmt. Die Erklärung darf also nicht von den persönlichen Schicksalen der Jacobsöhne, wie sie uns in der Sagengeschichte

der Genesis vorgeführt werden, ausgehen, sondern sie muss die Thaten und Ereignisse aufsuchen, die dem Segen zur geschichtlichen Grundlage dienen, und die Zeit sich vergegenwärtigen, die „als das Ende der Tage“ dargestellt wird. Indem man aber in der neueren Zeit so verfuhr, gerieth man meist in den Fehler, einige Momente mit besonderem Nachdruck zu betonen und an's Licht zu stellen, so dass das geschichtliche Gemälde im Ganzen aus der gleichmässigen Lage gerückt wurde und so kein einheitliches Gesammtbild mehr darbot. So sah oder sieht man noch immer in dem „Herrscherstab Juda's“ einen Hinweis auf das Davidische Herrscherhaus, dazu wollen aber die Verheissungen über Reuben, Levi, Issachar u. s. w. in der Zeit durchaus nicht stimmen. Man müsste gradezu für jeden Stamm eine andere Zeit als historischen Hintergrund annehmen. Dadurch verlöre das Werk jedoch seine Einheit und entspräche kaum mehr dem ausgesprochenen Zweck, die Zukunft oder das Ende der Tage zu schildern, abgesehen davon, dass man dann gar nicht abzusehen vermag, warum für einzelne Stämme gerade weniger günstige Momente hervorgehoben sind. Wir werden entschieden einen besseren Einblick in das Ganze gewinnen, wenn wir aus der israelitischen Geschichte die Periode aufgefunden haben, in der die politische Lage der einzelnen Stämme wirklich der in unserm Segen gezeichneten entspricht.

Fragen wir uns nun einstweilen ganz obenhin, welche Zeit konnte das sein, wo Reuben, vor Kurzem noch der Erste und Erstgeborene unter den Stämmen, vor den anderen nichts mehr voraus hat; wo Simeon und Levi, noch im Rufe altbewährter Tapferkeit, nahe daran sind, ihre Stammeseigenschaft aus innerer Schwäche zu verlieren; wo Juda wie ein Löwe mit Siegesbeute heimkehrt, um sorgenlos in seiner Höhle den Raub zu verzehren, der erwählte Herrscher, noch den Herrscherstab zu seinen Füssen; wo Joseph noch ein Haus bildend, nach heissem Kampf mit den „pfeilgeübten“ Feinden „der Segnungen der Bergeswipfel“ sich erfreut; wo endlich die Stämme des Nordens in freundlichem Verkehr mit den Phoeniciern, doch noch zum Theil im Verhältnisse der Abhängig-

keit zu ihnen stehen, so ist die Antwort von selbst gegeben: keine andere als der Anfang der Richterzeit. Genauer freilich die Zeit unseres Gedichtes zu bestimmen, sind wir bei dem Mangel an einem sicheren chronologischen Maassstabe für die vordavidische Zeit überhaupt nicht im Stande. Umgekehrt dagegen giebt ein richtiges Verständniss dieses Documents aus so alter Zeit für die Geschichtsforschung ganz beträchtliche Ausbeute.

3. Für das Alter desselben bürgt uns abgesehen vom Inhalte schon hinlänglich die Sprache, die sich hier in der ganzen urwüchsigen Kraft noch zeigt, in der Form des alten status constructus V. 11 und 12, der Form ât V. 22, der alten Pluralform für das Meer V. 13, in der Scheidung von לחם — Laib Brod als Femininum vom collectiven Begriff: Brod V. 20, und sonst eigenthümlichen Bezeichnungen, wie Kraft für Erzeugniss V. 3, Wunsch für Gedeihen V. 26; ferner mythische Personificationen, wie V. 23 f. und ganz besonders die noch nicht zur klaren Einheit und Reinheit des Monotheismus durchgedrungene Anschauung V. 16, 20, 26 (s. unten) und endlich die noch auf primitiven Verhältnissen beruhenden Bilder, wie des Fürsten, der auf dem Esel reitet V. 11 (vgl. Richt. 5, 10), während der Feind als Reiter geschildert wird V. 17, oder die Bezeichnung des Führerstabs als „Gesetzgeber". Alles dies lässt uns schon über die Richterzeit nicht heruntergehen, wohl aber werden wir zu zeigen Gelegenheit haben, dass das Deborah-Lied schon unseren Segen zur Grundlage oder Voraussetzung hat und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, umgekehrt.

4. Eine Frage scheint man überhaupt noch nicht klar und bestimmt genug in's Auge gefasst zu haben: die nach dem Zwecke des Gedichts. Die Anhänger der dogmatischen i. e. ungeschichtlichen und unwissenschaftlichen Exegese sind zwar dieser Frage enthoben, allein sie wissen ebensowenig zu erklären, wie und warum die Richter- oder die Davidische Zeit als das Ende der Tage geweissagt werden konnte, wie die Schwierigkeit zu lösen, warum der Gesichtskreis des Seher's für Levi so eng gezogen ist, während er doch für Juda so

weit hinausragt. — Ist es aber ein mit dichterischer Kunst und Absicht [etwa vom Propheten Samuel (Tuch) oder von Nathan (Friedrich)] selbstständig abgefasstes Werk, in welchem der Dichter die Stämme als Söhne Jacobs vorführt, denen der Vater Jacob (aber nicht der sterbende Greis, denn davon findet sich im Gedichte keine Spur!) ihre Schicksale weissagt —, so fehlt ihm jede dichterische Abrundung, und auch der etwaige Zweck „das Davidische Königshaus zu feiern" ist für ein Zeitgedicht viel zu wenig durchsichtig und klar. Diesem Vorwurf entgeht Ewald durch die Annahme, dass der in der Richterzeit lebende Verfasser des ältesten Geschichtswerkes es selber gedichtet und passend an das Lebensende Jacobs eingefügt habe. Ihr widerspricht jedoch die grosse Verschiedenheit des Stils, die vielen Wortspiele und ganz besonders der von ihm, dem Elohisten, erst in die Zeit Mosis verlegte Name Jahwe V. 18. — Wie kam man aber überhaupt dazu, Jacob diesen Segen in den Mund zu legen? Lag es schon im Geiste jener noch so unentwickelten Culturperiode, einer dichterischen Schöpfung auch eine bestimmte Person als Träger derselben unterzustellen? Und sollte einer einfachen, aus individuellem Kunsttrieb hervorgegangenen Dichtung wirklich ein solcher Werth beigelegt worden sein und sollte gerade sie, während wir doch sonst nicht viel Vertrautheit mit anderen Schriften auch bei den gebildetsten Schriftstellern bis in die Zeit des Exils hinab wahrnehmen, eine solche Verbreitung gefunden haben, dass man nach mehreren Jahrhunderten sich veranlasst sah, mit Benutzung derselben einen neuen, den Verhältnissen der neuen Zeit angepassten Segen abzufassen und dem Moses in den Mund zu legen, wenn es nicht eine aus dem Schoosse der Nation hervorgegangene Schöpfung und ein Gegenstand allgemeiner und heiliger Bedeutung war?

5. Ziehen wir aber zunächst auch die Frage über Alter und Zweck des Mosissegens in Betracht! Die Annahme, Mose selbst habe ihn gesprochen, mit den Worten Deut. 33, 4: „Die Lehre, die uns befohlen hat Moscheh" in Einklang zu bringen, überlassen wir den in der Kunst der Dialektik geübten Apologetikern. Sollte er aber nichts als ein leerer Versuch dich-

terischer Nachbildung des Jacobssegens sein, gegen den er doch viele einzelne Schönheiten voraus hat? oder eine Umbildung im levitischen Sinne, während gerade das judäische Herrscherhaus gegen alle Erwartung und im Verhältniss zu allen anderen Stämmen ausserordentlich kurz dabei wegkommt? Ist es nicht eine äusserst gezwungene Annahme einerseits von Hoffmann u. A., andererseits von Ewald, Graf, u. A. ein zur Zeit des Exils oder zur Zeit der Auflösung und wieder neuen Zusammenraffung des Reiches lebender Dichter hätte willkürlich für die verschiedenen Stämme Bilder aus der Vergangenheit und nicht einmal aus einer Zeit, aber nicht ohne Parteilichkeit für die nördlichen Stämme zusammengewürfelt und daraus ein Gedicht gebildet, dessen besonders am Schluss ganz kühne und gehobene Rede nur der Erguss siegesfrohen Bewusstseins und überströmmender Dankesbegeisterung ist? — Durch Letzteres liessen sich Manche (u. a. Knobel) bestimmen, den umgekehrten Weg einzuschlagen und den Mosissegen älter sein zu lassen — gewiss ebenso verkehrt, denn dies verbietet schon eine oberflächliche Betrachtung der Sprache beider Stücke und vollends gar ein Vergleich zwischen dem Segen Levi's hier und dort in geschichtlicher und dem Segen Josephs hier und dort in sprachlicher Hinsicht.

Ehe wir aber eine Bestimmung der Abfassungszeit versuchen, müssen wir vorerst auf zwei ungelöste und ungereimte Schwierigkeiten hinweisen, die der Segen Juda's und Levi's dort bietet: Einmal, dass der mächtige Herrscherstamm Juda mit einem verhältnissmässig so geringen Segen bedacht wird, und zweitens, dass dem die Priesterinteressen verwaltenden Stamm Levi ein kriegerischer Segen, wie V. 11, schlecht ziemt und auf keine Zeit passt. Beide Schwierigkeiten finden gleichzeitig dadurch ihre Lösung, dass wir die ohnehin nicht eingehaltene Reihenfolge der Stämme (nach der damaligen Verfassung) dadurch wiederherstellen, dass wir den mit dem nachdrucksvollen וזאת beginnenden Segen Juda's V. 7 hinter V. 10 setzen und V. 11 demnach auf Juda noch beziehen. So erst kommt der ganze Segen an das rechte Licht.

Wir stehen in der Zeit, wo die Salomonische Regierung

schon vom Gipfel ihrer Blüthe herabsteigt, wo Kriege und Empörungen im In- und Auslande die Nebenbuhlerschaft des Stammes Ephraim theils wach rufen, theils schon erkennen lassen und wo der levitische Einfluss um so stärker hervortritt, je enger seine Beziehungen zu dem von David und Solomo geschaffenen reineren und einheitlichen Nationalcultus den Stamm an das Davidische Haus knüpften. Juda's Interessen sind ganz und gar in der Person des Königs (Salomo) verkörpert und er wird daher, ausserordentlich passend — wie kein anderer Stamm! — mit einem eigentlichen Segen und Gebet bedacht, in welchem Gott angerufen wird, — was allein V. 7 u. 11 geschieht — und wie treffend, wenn vorher der Priesterstamm opfernd dargestellt wird, gleichsam um diese Bitte für den König zum Himmel mit einem Opfer zu begleiten.*)

An Juda schliesst sich der kleine Stamm Benjamin, dessen religiöse Interessen schon durch die Nähe Jerusalems mehr mit dem Stamme Juda als mit Joseph sympathisirten, nachdem seine politischen Hoffnungen durch das Aussterben des Saulschen Hauses verloschen waren. Joseph erhält einen seine jetzige politische Uebermacht kaum mehr recht genügend würdigenden Segen, der mit absichtlichen Aenderungen (siehe darüber unten) und Auslassung des ersten auf Ephraim allein

---

*) In dem ganzen Segen ist das Volk Israel in der 2. Person angeredet, siehe besonders den Schluss von V. 26 an; (wo ובנאותו שחקים als status constructus zu lesen!) auch V. 3. ist besser zu übersetzen: Er birgt (schützet) die Stämme, alle Seine Heiligen (Engel, vgl. Hiob 5, 1, 15, 15 Psalm 89, 6, 8 u. bes. Zach. 14, 5) sind Dir zur Seite, ja zu Deinen Füssen hingestellt V. 4. Es leitet Deine Schritte (zu נשא vgl. Gen. 29, 1 im selben Sinn neben רגליו) die Satzung, die Moscheh uns befohlen u. s. w. Und so ist auch V. 8. der „Versucher" und „Streiter" offenbar nicht, wie man im Widerspruch mit Psalm 106, 32 u. Exod. 17, 7 Num. 20, 15 allgemein annimmt, Gott, sondern das angeredete Volk Israel, das gegen Jahwe und seinen Diener, den Träger des Lichts und der Wahrheit Israels sich auflehnte, während dieser, der Stamm Levi, auch mit Aufopferung seiner natürlichen Verbindung mit den Priestern des alten polytheistischen Stammescultus, in der Richterzeit auch Leviten (vgl. z. B. Richter 18, 30), dem Einen, dem Nationalgotte Jahwe treu blieb, V. 9. Erst im Weiteren geht die Rede auf Gott über.

anspielenden Verses, aus dem älteren Segen genommen und mit einem auch Manasseh berücksichtigenden Zusatz vermehrt ist. Recht kräftig und glückverheissend sind die Segnungen der nördlichen Stämme, die sich alle an Joseph anschliessen. Gad's Segen bekommt durch I. Chron. 5, 10 u. 18, wonach er unter Saul's Regierung gegen die arabischen Stämme wacker gekämpft hat, seine geschichtliche Beleuchtung.

Nun aber ist der Mosissegen ein schön abgerundetes Ganze mit einer allgemeinen Einleitung, wie sie in allen Nationalgesängen, früheren wie späteren, (vgl. Richter Cap. 5. Psalm 18 u. 68 V. 8 u. 18 (wo auch ארני בא מסני בקדש zu lesen) üblich war, und mit einer schwungvollen Verheissung am Schluss. Dies legt uns die Wahrscheinlichkeit nahe, dass dieser Segen der versammelten Gemeinde, vielleicht unter üblichem feierlichen Gesang, vorgetragen wurde, kurz, ein Nationalgedicht ist, wozu dann die stetige Anrede Israels in der 2. Person sehr gut stimmt. Die Verwandtschaft desselben mit dem Segen Jakobs lässt uns aber auch auf den ähnlichen Charakter des letzteren schliessen.

6. Wir gehen darum einen Schritt weiter und stellen folgende Vermuthung auf: Wir wissen aus Richter 21, 19 und Josua 18, 1 u. 7; dass in Schiloh, dem Mittelpunkt des eroberten Landes, lange Zeit jährliche Festversammlungen stattfanden, wo die Stämme das Nationalfest gemeinschaftlich begingen und die gemeinsamen Interessen beriethen u. s. w.

Dort stand auch das Heiligthum, dort war das Orakel; hier holten sich die Stämme Rath und befragten sich über ihre Geschicke. Hier im Heiligthum, unter dem Schutz des gemeinsamen Gottes Jacob-Jsrael's einigten sich die geschiedenen Einzelninteressen, und wachsam für das gemeinsame national-religiöse Wohl waren hier die Priester und Seher, die Vertreter der Gottheit, besorgt. — Sollten nicht auch hier, wie überall der Impuls zur dichterischen Begeisterung und zur Dichtkunst aus dem Schoosse der Religion hervorgeht, die ersten Ursprünge der nationalen Dichtung zu suchen sein? Hieher, an den National-Priester oder Seher wandten sich die Stämme, um ihr Schicksal zu hören. Nicht was in ferner, unabseh-

barer Zukunft, die einem in freier, lebendiger Entwicklung begriffenen Volke wahrlich nicht das Wichtigste ist, sondern was im Drange der Gegenwart und ihnen selbst nahe lag, den Ausdruck der Wirklichkeit, in der sie bereits lebten, nur in idealerer Form, in heiliger Rede, aus dem Munde Gottes wollten sie vernehmen; und was der Seher aus der Tiefe der heiligen Begeisterung schöpfte und aus seinem Munde hervorquellen liess, das klang ihm sicherlich nicht als seine eigne, als menschliche Rede. Der über der Gemeinde der geeinten Stämme schwebende Schutzgeist Jacob-Israel war es, der redete. Er ist es, der durch den Mund des Dichters oder Seher's die ernste, mahnende, Segen und Fluch nach Verdienst und Gottesurtel austheilende Rede an die versammelten „Söhne" hält. Aus den Namen — denn Namen bedeuten das Wesen und Geschick! — liest er ihnen ihre Geschicke — und so hat wohl auch „Mutter Lea" oft den Orakel befragenden Stämmen aus den Namen ihre Schicksale prophezeit. — Und da mussten freilich die in ihrer Bedeutung und Achtung gesunkenen Stämme Tadel und bittere Ironie hinnehmen. War es ja doch göttliche, sich vor ihren Augen bewährende Wahrheit, die sie vernahmen! Gewiss hatte jeder Stamm für sein Orakel ein gutes Gedächtniss; es wurde lange Zeit, Generationen hindurch treu bewahrt, bis man es aufzeichnete. Als man aber dieses Orakel niederschrieb, da hatte der Schutzgeist Jacob — Israel, dessen Orakel es war, schon seinen göttlichen Character verloren und war, wie dies im Entwicklungsgang des Monotheismus wie in der Fortbildung der religiösen und mythologischen Anschauungen überhaupt lag, zu einer menschlichen Persönlichkeit herabgesunken, die höchstens noch mit höherer Begabung ausgestattet war. In diesem Sinne hat es wahrscheinlich schon der, der das Orakel als Ganzes niederschrieb, als Segen (und nicht mehr als Fatum oder Orakel) des Patriarchen Jacob aufgefasst und es mit der Einleitung V. 1 und dem Schluss V. 28 versehen. So entstand der Segen Jacobs. — Solche Orakel an die Stämme wurden gewiss öfter ertheilt; erhalten ist uns nur noch das, welches man vermuthlich aus dem sehr äusserlichen Grunde, weil V. 3 die Lehre Mosis erwähnt ist, ziemlich unkritisch dem Mose

zuschrieb und welches auch einen bedeutenden Fortschritt der religiösen Anschauung bekundet.

7. Um nun unsre eigenthümliche und gewiss für Viele überraschende Auffassung (die freilich unter vielem Anderen die Schwierigkeit von V. 18 ziemlich einfach erklärt,) wahrscheinlich zu machen, könnten wir darauf hinweisen, wie auch die Namen der Stämme in unserem Segen durchaus noch keinen persönlichen Träger im Sinne der Sagengeschichte haben und dass sie erst allmählich eine festere menschliche Gestalt annehmen und Leben, Fleisch und Blut bekommen. Es kommt diese Auffassung auch der psychologisch-geschichtlichen Wahrheit viel näher, als die gewöhnliche, welche eine bewusste, wenn auch dichterische Fiction voraussetzt, die einer so primitiven und unentwickelten Culturperiode gewiss fremd ist. Allein unsere weitere Ausführung im Einzelnen beruht auf Forschungen, die für eine richtige Erkenntniss der israelitischen Geschichte von solcher Tragweite sind und auf den Entwicklungsgang des Monotheismus ein so neues Licht werfen, dass wir es für gerathen halten, unserer Erklärung folgende Betrachtung vorauszuschicken.

Ueber den Entwicklungsgang
des Gottheitsbegriffes
im Zusammenhange mit der nationalen Bildung.

Die Annahme eines ursprünglichen, allen oder bloss den semitischen Völkern eigenthümlichen Monotheismus beruht, wenn man ihrer Quelle nachgeht, auf Vorurtheil. Sie widerstreitet ebenso der menschlichen Natur und der stets fortschreitenden Entwicklung der Ideen, wie den alten Quellen selbst, sofern man sie nur richtig zu lesen versteht. —

Je weiter wir in der Geschichte des Alterthums hinaufgehen, desto weniger unterscheiden sich Menschen und Völker von einander. Ganz natürlich, die specifische Natur des Individuums entwickelt sich immer erst aus der allgemeinen Menschennatur. — Alles was der Urmensch auf der ersten, noch

ganz rohen Naturstufe wahrnimmt, ohne es zu begreifen, was sein Staunen oder Grauen erregt, das hat für ihn eine höhere Macht. Er fühlt sich von ihm beschränkt, bedroht und beängstigt; er trachtet darnach, sich seine Zuneigung zu verschaffen durch Hingebung dessen, was ihm lieb ist. Gelingt ihm das, wird dieses gefürchtete Wesen sein guter Dämon; versagt ihm ein Wesen seine Zuneigung, so wird es sein böser Dämon, gegen den er sich mit allen Schutzmitteln bewaffnet, um ihn sich unschädlich zu machen.

Je bewegter und unstäter sein Leben ist, desto schneller wechseln Character und Wesen seiner Dämonen; doch ist es schon hier das Licht- und Glanzvolle oder das zu diesem in Beziehung Stehende, was er sich gegenüber dem Dunklen und Finsteren zu seinem guten Gott wählt (wie ja auch alle Sprachen aus dem Begriff des Glanzes die Bezeichnung für die Gottheit meistens nehmen; vergleiche zu Allàh die Belege bei Sprenger, Leben Mohammads II., 286). Allein zum festen Bewusstsein einer Gottheit gelangt er erst auf der Stufe des Familienlebens. Hier knüpfen sich alsbald an das höhere oder verehrte Wesen Erinnerungen dauernder Art; die Familie dankt ihm ihr Gedeihen, ihren Zuwachs und Unterhalt; die Kinder sind unter seinem Schutz geboren worden u. s. w. Die Familie identificirt sich mit ihrem Gotte, er wird ihr Schutzpatron, ihr Vater. Dies bestätigt oder befestigt sich, sobald sie mit anderen Familien in Verkehr tritt, denn sie unterscheidet sich gerade durch ihren Schutzgott von den anderen, und dieser wird das äussere Unterscheidungsmerkmal im Namen. Ist z. B. der Hund (Wolf) ein solcher Gegenstand der Verehrung dieser Familie, so heisst sie Banu Kalb = Söhne des Hundes oder schlechthin Kaleb oder Kalib (dem Kalb Angehörig). Auch die einzelnen Glieder des Hauses nennen sich nach ihrem Schutzgott und seinen Attributen z. B. Abd Schams = (Sohn) Diener des Sol, Ibn Asad = Sohn des Löwen, Ibn Thálaba, des Fuchses oder Ibn Manâf = Sohn des Vermehrers, Ibn Hobal = (הבל !!) des Verschlingers u. s. w. Je mächtiger an Zahl und Ansehen die Familie ist, desto mehr schliessen sich ihr an; indem sie sich unter ihren Schutz

begeben, müssen sie ihren Schutzgott als obersten anerkennen. So nennt sich ein ganzer Stamm nach dem Gott der Hauptfamilie z. B. Hilâl = הילל = Glänzender (Sonnengott) bei den Arabern oder die Griechen nach Ἕλλην (der strahlende Sonnengott gegenüber der Helene = Mondgöttin) Ἕλληνες. Die einzelnen Familien- und Hausgötter bestehen daneben natürlich fort. Auf dieser Stufe finden wir auch meistens die alten Völker der geschichtlichen Zeit; ein äusserer Schritt zum Monotheismus ist hier gemacht, aber noch der vollständige Gegensatz dazu. Wäre einem solchen Volke Zeit gelassen zur Reflexion, so könnte es nach und nach den obersten Gott mit dem ganzen Ideengehalte der Gottheit ausfüllen; aber dazu kommt es nicht, denn der Gott kann ebenso wenig wie der Mensch allein sein, er braucht eine Hilfe, ein Complement; er muss nach Menschenart doppelseitig, zeugend und empfangend, angesehen werden. Wie zur Sonne der Mond, so gesellt sich zum Hilâl die Lât = לאה-blasse Luna. — Nun gibt es noch eine andere Art von Gottheiten, die Orts- und Landesgötter, die erst mit dem sesshaften Leben entstehen. Unter ihrem Schutz wird die neue Stadt gegründet und gedeiht sie; erweitert sie sich zum Staat, so wird der θεὸς πολιοῦχος allgemeiner Landesgott. Solche Götter kommen oft von aussen herein; so sind die meisten Localgötter der Griechen phönikischen Ursprungs. Dies erklärt sich eben durch ihre Natur, dass sie zu dem Orte selbst in engere Wechselbeziehung bei der Gründung gesetzt wurden. So nimmt Aeneas die Penaten von Troja mit nach Latium (Aeneid. III. 148) und Rahel die ihres Vaters mit nach Palestina!! (Gen. 31, 19). Erweist man diesem Landesschutzgott nicht die ihm gebührende Verehrung, so rächt er sich an den Bewohnern. Daher kommt es, dass (unterworfene oder) von ihrem Lande versetzte Völkerschaften ihre religiöse Eigenthümlichkeit verlieren; sie müssen auf fremdem Boden der Landesgottheit dienen, wenn ihnen diese nicht schaden soll. Ein sehr treffendes Beispiel sind die von Salmanassar nach Palestina versetzten Völker aus Kutha u. s. f. II. König. 17, 15: Sie fürchteten Jahwe nicht, heisst es, und es wurden von ihnen Viele von den Löwen aufgezehrt. Da sagten sie

zu Salmanassar: Sie kennen nicht die Weise des Landesgottes, daher lasse er ihnen das Unheil zukommen. Daher bestellte Salmanassar einen Priester von den Exulanten, der sie in der Weisung des Landesgottes unterrichtete, und sie wurden von nun an, obgleich sie ihren väterlichen Cultus dabei noch fortsetzten (bis er im Lauf der Zeit dem reineren Monotheismus den Platz räumte) nicht weiter beunruhigt. —

Wie aber verhält sich zu dieser allgemeinen Götterverehrung das Volk Israel oder der geoffenbarte Monotheismus? Unter Offenbarung verstehen wir das Sichtbarwerden eines Keimpunctes, der aus so und so vielen kleinen und unsichtbaren Fäden sich gesponnen und zusammengewebt und dergestalt verdichtet hat, dass er nunmehr der Ansatzpunct eines neuen grossen Keimungs- und Gährungsprocesses wird, der den gesammten vorhandenen Stoff religiöser Vorstellungen zu einer höheren Bildungsform umgestaltet — oder ohne Bild: das plötzliche Innewerden einer aus latenten Vorbedingungen hervorgegangenen, aber den Menschen mit der Macht eines Höheren überwältigenden Wahrheit, die nicht als von innen sondern als von aussen oder von oben herabgekommen gefühlt wird, und die von nun an die Grundlage zu einer neuen Entwicklung von ewigen sittlichen Wahrheiten wird, deren Keim ewig schöpferisch fortwirkt, immer neue Formen schaffend, so lange er in seinem Wesen nicht gehemmt wird. — Anzunehmen, dass Moses schon die ganze Wahrheit des Monotheismus, wie sie das Deuteronomium predigt, geoffenbart habe, heisst ebenso unwürdig von der Menschheit und dem Volke gerade, dem diese Wahrheit entsprossen ist, denken, wie von der Vorsehung selbst, die, anstatt einem roh en Wüstenvolke Führer und Lehrer zu geben, die es versteht, um ihnen allmählich auf eine höhere Stufe sittlich-religiöser Anschauung folgen zu können, ihm einen Gottesmann bestellt, dessen Worte es nach 900 Jahren erst begreifen lernt, während es unterdess durch die Richter- und die Zeit des Reiches Israel hindurch dem schauerlichsten Götzendienst huldigt, von dem weder ein Weiser, wie Salomo, noch David selber, in dessen Haus die Teraphim oder Hausgötter so gut wie beim Niedrig-

sten des Volkes sich vorfinden, (vgl. I. Sam. 19, 13 u. Hosea 3, 4) sich frei machen konnten. Und um zu zeigen, welche kurzsichtige Vorstellung man im Volke (ich spreche nicht von den Propheten!) durch die ganze vorexilische Zeit von der Gottheit hatte, wollen wir auf einen noch wenig berücksichtigten und — sit venia verbo! — verstandenen Punct in der Geschichte der Religion aufmerksam machen: Der syrische Feldherr Naeman war aussätzig geworden und wurde durch den Gottesmann Elischa geheilt; II. Kön. 5, V. 15 spricht er nun: Ich weiss jetzt, dass es keine Gottheit giebt auf der ganzen Erde ausser in Israel. — Man beachte wohl! der Neubekehrte sagt nicht mehr: dass Jahwe grösser ist als alle Götter wie Jethro Exod. 18, 11. Die religiöse Entwicklung war also schon bedeutend vorgeschritten. — Er fährt fort: Möchte man doch Deinem Diener eine Last eines Maulthiergespannes Erde geben, denn nicht wird Dein Diener mehr ein Ganz- und ein Schlachtopfer einer anderen Gottheit bereiten, es sei denn allein Jahwe. — Diesen Wunsch Naeman's hat Ewald so wenig verstanden, dass er Lehrbuch S. 850 Anm. vorschlägt für אֲדָמָה־אֲדָמָה zu lesen: Wenn mir auch noch soviel Edelsteine gegeben würden, so würde ich doch lieber Jahwe dienen!!! Für Naeman (und für den Geschichtsschreiber!) ist eben Jahwe noch immer der Landesgott; um ihm dienen zu können, muss er entweder im heiligen oder Seinem Lande wohnen oder von der heiligen Erde mitnehmen, um auch in fremdem Lande darauf zu stehen und zu opfern und so eine Beziehung zu ihm zu haben. Diese trübe Vorstellung theilt selbst David, wenn er sagt I. Sam. 26, 19: Man vertreibt mich, dass ich nicht theilnehmen (mich nicht anschliessen) kann an dem Besitz Jahwe's, sprechend: Geh', diene einer fremden Gottheit!! Er meint, wenn er landesflüchtig geworden, müsse er auch seines Landesgottes verlustig gehen. Vgl. Deut. 28, 64 und dagegen Levit. 26, 44 und 45. Wenn also Jephthah den israelitischen Gott Jahwe dem ammonitischen Kemosch ebenbürtig gegenüber stellt (Richter 11, 24), so ist dies noch seine religiöse Vorstellung; und wenn Salomo sich mit dem König von Aegypten, oder Achab mit dem von

Tyrus verschwägert, so müssen beide, auf dieser Stufe noch, um in freundschaftlichem Verkehr mit den Völkern zu bleiben, auch ihre Gottheiten anerkennen. Dadurch ist die Möglichkeit einer Importation von Gottheiten überhaupt gegeben. — Ganz anders der Prophetismus. Er dringt immer stärker und bestimmter auf die Anerkennung des Einen Gottes, der die Geschichte aller Völker nach ewiger Gerechtigkeit waltet und lenkt, und nicht bloss ein Amos und Jesajas, die volle und bestimmte Lehre: Jahwe ist die Gottheit, predigt mit glühendem Eifer auch der Wundermann Elias.

Wir haben nun nicht zu untersuchen, ob Mose's individuelle Geisteskraft schon zu dieser Höhe der Anschauung sich erhob. Das aber steht unzweifelhaft fest; gab er seinem geistig so unentwickelten Volke ein Gesetz, wie das zweite des Decalogs: Du sollst Jahwe nicht unter einem Bilde verehren, konnte er so wenig verstanden werden, wie wenn er gesagt hätte: Gott ist der Seiende. Und wo war denn Moses geblieben, als das Volk Israel, wie Amos mit nicht wegzustreichenden Worten Cap. 5, V. 26 sagt: „Ihr habt [in der Wüste 40 Jahre lang] das Bild Eures Königs — סכות = שביה Jes. 2, 16, משכית Num. 33, 52, Lev. 26, 1, oder סכות die Hülle s. Hesych. s. v. σηκὸς und Movers' Phön. I. S. 357, — und die Gestalt Eures Gottes*), die Ihr Euch verfertigt habt, getragen", — seinen Gott bildlich anschaute und verehrte? Liegt ja doch in dem Berichte, dass Moses die ersten von der Gottheit selbst geschriebenen Tafeln zerbrach und andere dafür schrieb, für den forschenden Blick deutlich die Erinnerung vor, dass manche Gesetzestafel der anderen weichen musste, bis endlich die Worte darauf stehen konnten für die Ewigkeit: Du sollst Dir von Gott kein Bild machen. Und der ganze Bericht von der „Lade der Gottheit" I. Samuel Cap.

*) Dass die Worte: צלמיכם und כוכב Glossen sind und zwar das erstere zu אלהיכם und das zweite zu כיון, um eben jene Meinung einer bildlichen Verehrung nicht aufkommen zu lassen, ergiebt sich noch sehr deutlich aus den LXX. vgl. auch die Peschittho. Weshalb nun die LXX. das Wort כונים Jerem. 7, und 44, 19 unübersetzt wiedergeben, ist sonach leicht zu errathen. —

4—6 sieht wahrlich nicht darnach aus, als ob man schon zur Erkenntniss dieser Wahrheit eines geistigen Wesens der Gottheit in der Zeit des Samuel gekommen wäre, wie es das 2. Gebot lehrt. — Wir haben auch nicht bloss zweierlei Texte des einen Decalogs Exodus 20 und Deuter. 5; wir haben auch wahrscheinlich aus einer gemeinschaftlichen Quelle zwei gleich auslautende Gesetzessammlungen vgl. Exodus 23, 13 ff. mit 34, 15 f. Gewiss wurden beide im Namen des ersten Propheten und Gesetzgebers verkündet; und was die späteste Zeit im Fortbau des einen grossen Werkes lehrte und befahl, das that sie mit vollem Recht im Namen des Urhebers der gesammten religiösen Entwicklung, unter der Auctorität Mosis. Wir verstehen also unter Moses den Repräsentanten des ganzen Prophetismus, wie er sich jedoch meistens nach der gesetzgeberischen oder objectiven Seite hin kundgab. Wir sehen ihn zuerst im Kampf mit dem Priesterthum, dessen Repräsentant Ahron noch dem Götzendienst huldigt, (Exod. Cap. 32, 4), [wie ja der reinere Priesterdienst selber aus der Wahrsagerkunst hervorgegangen ist, (was die Wurzel כהן in der Bedeutung im Arabischen deutlich zeigt) und Moses wie Ahron die Wunderkraft Jahwe's an den Zauberstäben dem Volke darthun müssen], bald in Gemeinschaft mit ihm Gesetze geben, vgl. Leviticus 11 und 13 u. s. f.*) Der Prophetismus muss also, um das höhere Ideal einer reinen Gottesverehrung anzubahnen, an die realen Verhältnisse des Staats- und Volkslebens anknüpfen; er muss durch Gesetze den allmählichen Uebergang zum Besseren anzubahnen suchen. Er muss demnach das Eine verbieten und das Andere mit Modificationen zulassen, also z. B. Menschenopfer streng untersagen, aber Thieropfer an deren Stelle setzen und das Gesetz Levit. 27, 29 etwa eine Zeit lang auf Landesfeinde und Verbrecher (vgl. I. Sam. 15, 33 II. 21, 9 und Num. 25, 4) einschränken; Zauberei verbieten, aber den unauslöschlichen Hang des Volkes nach

*) Gesetze über Rein und Unrein, welche nach der Bibel selbst uralt und vorabrahamitisch sind (Gen. 7, 2) und von den Japhetiten mit den Semiten getheilt werden.

Schutzmitteln und Talismanen auf Besseres hinlenken, wie die Phylakterien Deuter. 11, 18 und 20; oder die auf den hermaphroditischen Adonis - Astartenkultus hinführende Mischung der Gattungen, nicht bloss die unnatürliche der Geschlechter (Levit. 18, 22; Deuter. 22, 5; 23, 18 f.), sondern auch der Thier-, Pflanz- und Stoffarten (Deuter. 22, 9—11) streng verbieten. — Für solche Mischung von Pflanzarten vgl. z. B. die Jes. 17, 10 erwähnten Adonisgärten Ez. 8, 17 und dazu Hieronym. —, dagegen der „Heiligkeit" dieser Mischungsprodukte V. 9 einen neuen Character — wie etwa חרם Bann ursprünglich: heilig — geben oder die herkömmliche Priesterkleidung Exod. 28, 6 stillschweigend, weil hier die innere Beziehung zum fremden Cultus vergessen war, beibehalten.

Für diesen grossartigen und in der ganzen Menschheitsgeschichte einzig dastehenden Gang des Prophetismus müssen wir aber einen festen Anfangspunct bestimmen, wenn er sich nicht in der vorgeschichtlichen Zeit unserem Auge ganz entzieht.

Die Geschichte des israelitischen Volkes beginnt mit dem Auszuge aus Aegypten, und hier tritt uns sogleich Moses „der Führer" des Volkes „der Prophet, durch den Jahwe sein Volk aus Aegypten herausgeführt" (Hosea 12, 14) entgegen. Was vorher liegt, das beschränkt sich auf einzelne Stammessagen, die wir weiter unten bei den einzelnen Stämmen geschichtlich ausbeuten werden, und auf — ihre Namen. Namen oder Genealogien enthalten aber auch ein Stück Geschichte, innerer religiöser Geschichte, aus vorhistorischer Zeit, wie wir oben zu zeigen versucht haben. Tritt uns also das Volk Israel bald unter dem Namen Jacob, bald als Israel entgegen und wiederum in Stämme getheilt, meist nach bestimmten Gottheiten benannt und „vertheilt", (wie Deuter. 32, 8. „Er setzte fest die Gebiete der Stämme nach der Zahl der Söhne Israels" unverkennbar sagt, was natürlich unsre Commentatoren — auch mit Berücksichtigung der LXX: κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ — nicht verstehen,*) so lernen wir ihre ursprüngliche Religions-

*) Nachträglich wollen wir bemerken, dass Movers Phoeniz. I. 287 der Sache ziemlich nahe kam, und die Stelle Deuter 4, 19 mit Recht herbeizieht.

anschauung kennen und erfahren, dass ein Theil ursprünglich unter der Oberhoheit des Gottes Jacob stand, dem eine Lea beigegeben war, und ein anderer unter Israel und Rahel. Berichten uns die genealogischen Sagen, dass auch Esau, der „Stammvater" von Seir oder Edom mit Jacob verwandt ist und sie gemeinschaftlich — alle diese Namen: der Roth-Haarige und der Ringer oder Verdreher (wie der „vielgewanderte" und „gewandte" Odysseus) sind Attribute der Sonnenhelden und eo ipso der Sonne — Nachkommen des Abram=hoher Vater sind, so liegt darin die geschichtliche Erinnerung, dass diese Völkerstämme ursprünglich zusammengehörig eine gemeinsame Gottheit verehrten, wie ja auch Jacob (Gen. 31, 53) und Laban (Lunus) Bruder der „gehörnten" schönen Jungfrau — „Rebeka," bei dem gemeinsamen „Gott ihrer Väter" schwören. Dass wir auch in den einzelnen Familiennamen noch mythische Personen zu suchen haben Gen. 46, 8 ff., lehren die Gentilnamen Chuschim, Eri, Areli, Jischvi so gut wie ihre Etymologie. — Als unterworfene oder unfreie Völker konnten sie aber nur den Gottheiten des Landes dienen; um ihrer väterlichen Gottheit zu dienen, hätten sie, wie Moses dies später verlangt, Exod. 5, 3 u. s., ausser Landes gehen müssen. — War nun unterdess das „Feuer von Kaschdim" auf dem nationalen Heerd ganz erloschen? War kein Träger der väterlichen Ueberlieferungen, nichts da, was die Beziehungen zum väterlichen Cultus wach erhielt? — Wenden wir uns nach dem Sinai, dem heiligen althebräischen Götterberge! Dort weidet Moses, mitten unter den verwandten Madjan-Stämmen, mit der mit ihm verschwägerten Priesterfamilie Jethro die Schafe; dort trifft er seinen Bruder Ahron (Exod. 4, 26.) Wir sehen also den künftigen Priester- und Prophetenstand der altväterlichen Religion sich weihen und mit ihren Erinnerungen ihre Seele füllen. Wie tief musste es dem für das national-religiöse Wohl seines Volkes durchglühten künftigen Gottesmann in der Seele schmerzen, dass die Brüder in Aegypten in dem Zustande der Unfreiheit auf fremdem Boden der Gottheit der Väter kein Opfer und keine Huldigung darbringen können, um ihres Schutzes gegen die fremde Nation und ihre Gottheit theilhaftig zu werden! Wie

oft mögen dem für Menschenwohl, für Gerechtigkeit und Freiheit seiner Brüder und seiner Mitmenschen mit der Gefahr seines Lebens einstehenden Hirten Gedanken voll Schwermuth und Kummer aufgestiegen und rasch von solchen der Hoffnung und der muthigen Thatkraft verdrängt worden sein, bis es endlich in ihm dämmerte und die aufbrechenden feurigen Strahlen ihm einen Morgen verkündeten, dessen Licht unauslöschlich, und je näher er es besah, desto heller und klarer vor seinem Blicke ward! — Hier vernahm er die Stimme der Vorsehung: Die Gottheit seiner Väter wolle hinabziehen nach Aegypten (wie sie auch mit Jacob hingegangen war mit dem Versprechen, seine Familie wieder heraufzuführen! Gen. 46, 4) und sein Volk von fremder Herrschaft befreien, damit es an diesem uralt-heiligen Berge ihr einen Cultus errichte (Exod. 3, 8 u. 12,) — Wir sehen schon hier, wie die nationalen und religiösen Interessen mit einander Hand in Hand gingen und sich identificirten. Das Erlösungswerk Moses war also ein Doppeltes, aber ein einziger Act.

Das israelitische Volk war, wie jedes Sclavenvolk, zerstreut und zertheilt; die Stämme fühlten sich in ihrer Zusammengehörigkeit, aber nicht als Volk. Es mochten nicht gerade alle zu so schwerem Dienst angehalten worden sein. Vielleicht hatte sich das alteingesessne Haus Joseph in seiner Freiheit mehr behauptet; wir werden unten sehen, wie gerade dieser Zweig den Namen Israel trug, während die älteren Stämme nach Jacob sich nannten. Unter dem Namen Israel schaarten sich also, auf den Ruf oder besser auf die langangestrengte Thätigkeit Mosis und der ihm Nahestehenden, die gesonderten, besonderen Schutzgottheiten befohlenen und hörigen Stämme, und mit der äusseren Einigung sollten sie auch den inneren Einigungsprocess durchmachen. Jacob-Israel wurde eine Person, die die verschiedenen Stämme gemeinsam beschirmende Schutzgottheit. Im Namen der Gottheit der Väter war also die Befreiung vollzogen worden; die Gottheit Israels hat Gericht geübt an der Gottheit Aegyptens Exod. 12, 2. Er hat es von der Hand Aegyptens losgemacht, da sah das Volk ein, „dass seine Gottheit grösser ist als alle

Götter, weil er das Volk aus der Hand der Mizraim gerettet, welche gegen es (sie?) gefrevelt haben.“ (So ist Exod. 18, 10 u. 11 (vgl. LXX!) zu setzen und zu lesen.) Hätte es aber Moses hiebei bewenden lassen, so wäre hieraus keine Religion der Gotteinheit erwachsen. An den Doppelnamen knüpfen sich sogar noch weibliche Gottheiten und an ihre eigenen Namen noch zu lebendige Vorstellungen der althebräischen Naturreligion. Mose war aber eine Gottheit erschienen, neben der eine andere keinen Platz fand. Er suchte und fand einen mysteriösen und uraltsemitischen Namen, der für ihn mit einem höheren Ideengehalt erfüllt war, den Namen Jahwe.

Gewiss so wie er eine ewige Wahrheit darin ahnte, so mussten für ihn auch die Väter ihre Gottheit erkannt und verehrt haben, und was kommende Generationen vermöge freier Reflexion darin fanden, das hatte für sie noch viel lebendiger und klarer Moses selbst erkannt. — Konnte aber das zur Verstandesthätigkeit am allerwenigsten geeignete götzendienerische Volk auf einmal die verschiedenen Göttergestalten zu einer einzigen zusammenfassen, die getheilte, als göttlich angeschaute Natur plötzlich durch einen einzelnen freiwilligen Act als Eines, als Eine Weltordnung des Einen Gottes anschauen? Kurz wie enstand der Monotheismus? Oder wie kam er zur Geltung?

Als jene essäische Auffassung des Judenthums im Namen des gekommenen Erlösers eine Welt erobernd in die heidnischen Länder einzog, da nahmen sie alle heidnischen Vorstellungen in ihren Dienst; aus guten und bösen Göttern wurden Halbgötter — Engel und Teufel männlicher und weiblicher Natur oder — Heilige. Und schwerlich hätte diese Religion einen so staunlich raschen Erfolg gehabt, wenn nicht die Anschauung einer am Jahresende sterbenden und wieder auferstehenden Gottheit wie Herakles und Adonis etc. im „Gottessohn“ einen neuen Träger, der beweinte feurige (blonde) Adonis und die trauernde Jungfrau Diana-Astarte in verklärterer Form ihren Ersatz gefunden hätten. Und es war nicht so schurkenhaft, wie Sprenger meint, sondern ein tiefer psychologischer Griff, wenn nicht, was uns wahrschein-

licher dünkt, eine Phase der eigenen religiösen Entwicklung, wenn Mohammad einmal den Versuch machte, die alten Götter Lât Ozzà und Manât zu Engeln und Fürsprechern oder Töchtern des Allah zu machen (Koran, Sure 53, 1 vgl. Sprenger Mohammad II. 17); wäre es ihm gelungen, so wäre der Mohamedanismus nicht zu einer rauhen Janitscharenmacht erstarrt. — Eine solche Entwicklungsphase hat auch der prophetische Monotheismus durchgemacht, und mit Nichten ist der jüdische Monotheismus eine „unmittelbare Abstraction", wie ihn der neumodische Dogmatismus der Freisinnigen characterisirt, als ob das Christenthum auch für die jüdische, freilich kleine, Welt den Vermittlungsprocess erst durchzumachen gehabt hätte. Es ist ein Irrthum, wenn man meint, die Dämonologie sei erst spät von Chaldäa und Persien her in das Judenthum eingedrungen. Ja wohl, der jüdische Gott ist, wo er einmal sich behauptet und Platz gegriffen hat, ein „sehr eifervoller Gott" und gibt kein Theilchen von seiner Allmacht an andere Wesen mehr ab. „Die Namen der Engel sind aus Babylon gekommen" berichtet der Talmud (Jerus. Ros. Kaschan. I. Hal. 2.); er hat Recht. Namen und System konnte anderswoher entlehnt worden sein, der Stoff und die innere Empfänglichkeit hiefür musste schon vorher dasein. Und was sind denn die „Göttersöhne" — בני אלהים, die Väter des Riesengeschlechts (Genes. 6, 4) anders als — herabgedrückte Gottheitsgestalten, die zu einer Zeit im Monotheismus und im Pentateuch selbst Platz fanden? Sie kehren (Hiob 1, 6 und 2, 1 Psalm. 29, 1 und 89, 6) wieder und wechseln mit den קדשים „den Heiligen" Psalm 89, 6 und 8, Hiob 15, 15 u. s. w. Das sind, meint man, Engel, aber woher entsteht denn der Begriff von Engeln, die doch immer am Göttlichen participiren und also seine Einheit schmälern. Sie nehmen immer Jahwe's Gestalt an und identificiren sich mit ihm (Gen. 18, 1 und 2 ff. 16, 11 f. 31, 11 f. Exod. 13, 21 vgl. 14, 19 Richter 6, 11, 14 16, 20 21 ff.; sie treten als אלהים auf (Richt. 13, 22) u. s. w. als „Schaar von Göttern" מחנה אלהים (Gen. 32, 2 f.) oder sie bilden den himmlischen Rath und umstehen Jahwe Hiob 1, 6. Und wer ist die „Gottheit",

mit der Jacob (Gen. 32, 29) ringt? Hosea (12, 5) nennt sie Engel. Oder wer sind die „Heiligen", Hiob 5, 1 die neben und gegen den Willen Jahwe's angerufen werden sollen und nicht antworten können (weil sie eben, wie der monotheistische Dichter lehrt, gegen ihn nichts vermögen)? Oder — wir kommen der Antwort immer näher — was sind denn das für „Heilige" קדשים, denen Juda im Gegensatz gegen den Einen Gott nachhängt (Hosea 12, 1? Man hat diesen Satz so wenig wie Psalm 16 verstanden, welcher ganze Psalm den Gegensatz Jahwe's gegen die durch Bilder-Dienst verehrten Stammesgottheiten auf den einzelnen Höhen „im Lande" hervorkehrt, gegen die קדשים und אדירים, an denen er (V. 3 lies: ואדירי בם חפצי בל) keinen Gefallen haben will. Auch Psalm 73 hat diese Tendenz. Desgleichen Psalm 82 spricht den Gegensatz dieses allgerechten Einen gegen die in Anbetracht zu ihm unlauteren vielen Götter aus. V. 1 haben noch die LXX Syr., Vulg. und Jonath. אל נצב בעדת אלהים. Auf verehrte Gottheiten allein (nicht auf Richter!) passt V. 6 ff.: ich dachte Götter seid Ihr und Söhne des Höchsten. Aber ihr seid wie Menschen hinfällig und wie die Priester (vgl. שרי קדש Jes. 43, 28) ohnmächtig. Nur du o Gott . . . theilst [sie] aus über alle Völker vgl. Deut. 4, 19. So wurde Jahwe erhoben über alle Götter. Psalm 97. Ob Kohelet 8, 10 (vgl. LXX und Midr. Rabb. zur richtigen Lesart!) und II. König 23, 7 auch hieher gehört, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls wird (Jesaj. 8, 12) dem Zusammenhang nach קדש gefordert für קשר. Nennet nicht heilig, sagt der erhabene Mann, was dies Volk heilig nennt; Jahwe der Herrschaaren, den nennet heilig! — Und war es ein Priester oder ein Prophet, es war nur nach einem langen Ringen nach Wahrheit möglich, dass er die erhabenen Worte niederschrieb Levit. 19, 1: Heilig sollt ihr sein, denn heilig ist Jahwe, Euer Gott. Es musste schon beherzigt worden sein die Lehre, dass auch die „heiligen", Himmelsgestalten" vor Jahwe nicht rein sind. Ja weiss man erst, dass in Gibea und Gilgal wirklich noch Jacob und andere „Heilige" als himmlische Gottheiten angeschaut und auch noch, verehrt wurden, so begreift man, warum Jesajas II. Cap. 43

27 ebenso wie Hosea die „Urväter“ von ihrer Höhe herabzuziehen und ihnen jeden Heiligen-Nimbus abzustreifen suchen, sittliche Makel an ihnen vorzeigend. Es spricht sich darin derselbe Gedanke aus, wie wenn Jes. 63, 16 sagt: Du Jahwe bist unser Vater, unser Verwandter; Abraham hat uns nicht gekannt, Israel ist nichts verwandt mit uns. — Bis es aber dahin kam, musste Jahwe eine Zeit lang als אל עליון oberster Gott verehrt werden. Für das Volk gab es zur Zeit des Samuel wirklich nur die sichtbaren אלהים אדירים I. Sam. 4, 8, deren Gestalten man vor Augen haben musste; aber für die Besseren des Volkes gab es schon eine unsichtbare ideale Gestalt Jahwe Zebaoth, der über den himmlischen Gestalten, den Cherubim u. s. w., thronte. Jahwe war zum König geworden, heisst es (Deut. 33, 5), nachdem Moses ihnen Satzung gegeben hatte, als die Stämme sich vereinten. Die Stammesschutzgottheiten stellten sich eben unter die Oberhoheit Jahwe's, der zum Gott der Götter und zum Herrn der Herren geworden war, und gaben immer mehr von ihrer Selbständigkeit an dieses oberste Wesen ab, das über den Himmeln thronte und „Himmel und Erde geschaffen hat“, bis der ganze Mehrheitsbegriff אלהים zu einer untheilbaren Einheit in der religiösen Volksanschauung sich festsetzte. Und dies war das grosse, das Grösste anbahnende Werk Mosis.

Nach diesen Auseinandersetzungen darf es uns nunmehr nicht auffallen, wenn unser Orakel aus der Zeit, die so weit von der mosaischen nicht ablag, durch die schwache monotheistische Kruste hindurch noch recht erkennbar die ursprüngliche Geschiedenheit der Stämme nach ihren Schutzgottheiten durchblicken lässt.

8. Was nun noch die Textcritik betrifft, so brauchen wir den Kenner nicht erst darauf aufmerksam machen, dass wir die scharfsinnigen Forschungen Geigers in seiner Behandlung der Urschrift und ihrer Uebersetzungen mehr gelesen als citirt und ihnen mehr nachgeforscht und nachgegangen, als nachgebetet haben. — Wie wenig man es aber verstanden

hat, nach jenen Principien wirklich die LXX und andere Uebersetzungen critisch zu lesen und zu benutzen, das wollen wir doch noch an einigen Beispielen nachweisen, um eben diesen Grundsätzen, denen wir natürlich auch in der Behandlung unseres Vorwurfs gefolgt sind, etwas mehr Geltung zu verschaffen:

I. Samuel 2, 29 und 32 sagt der Gottesmann zu Eli: Warum missgönnst Du mir, wörtlich: „Warum schaust du so scheel (neidischen Blickes) auf meine Opfer und ehrst Deine Söhne mehr wie mich, Euch feist zu essen an den Opfern Israels . . . . . darum sollst auch Du als neidischer Nebenbuhler auf das blicken, was er Gutes schenkt, an Israel und [keinen Theil daran haben]. Die LXX lasen noch ganz richtig למה תביט . . . מְעֹנֵן, liessen aber das folgende: והבטת צר מְעֹנֵן wohl mit Absicht aus. Der Massorah war der Gedanke, dass Gott um Opferstücke beneidet werden könne, anstössig und sie schrieb das sinnlose מעון, mit denen die Erklärer nichts Rechtes anzufangen wissen. —

Hiob Cap. 40 in der Schilderung des Nilpferdes (Behemoth) lasen die LXX sicherlich noch V. 19. Er ist der Erstling der Werke Gottes; sein Schöpfer tändelt mit ihm עושהו ישחק בו, — wie er ja auch mit dem Leviathan Psalm 104, 26 spielt. Das Behemoth schien jedoch, schon seines Namens halber — der Leviathan bekam ja eine mystische Bedeutung — hiefür ungeeignet; daher lassen die LXX lieber Engel mit ihm spielen. Cap. 41, 1 haben noch die LXX vor sich gehabt: הגם אל ממראיו יוטל — Wird etwa auch Gott vor seinem Anblick, (wie Du, Vermessener) zu Boden sinken? Diese naive Frage umschreiben die LXX und die Massorah hat sie unkenntlich gemacht. — V. 25 heisst es: das Krokodil hat auf Erden keinen, der es beherrscht. Wird auch sein Schöpfer vor seiner Stimme (wie V. 17 die Göttersöhne!) zittern? העשהו לקלו יחת — Es wurde aus selbigem Grunde beseitigt. —

So merkt auch Ewald nicht, dass (Richter 5, 11) für מחצצים die LXX noch das richtige מחצרים-Trompeter lasen (welches

in der Aussprache etwas schwierige Wort den Schreibern, wo es auch vorkam, Schwierigkeiten machte) —

Doch genügt dies, um zu zeigen, dass die biblische Kritik wahrlich noch nicht ihr Höchstes geleistet hat.

Vers 1.

Und Jacob rief seine Söhne und sprach: Versammelt Euch dass ich Euch verkünde das was Euch begegnen wird am Ende der Tage.

אחרית הימים heisst nicht späte Zeiten oder Zukunft schlechthin, sondern das Ende der Tage, die späteste Zukunft, so weit der Blick des Sehers reicht; es steht bloss bei Weissagungen auf die letzte Zukunft (Num. 24, 14. Deut. 31, 29 und ist stehender Ausdruck für messianische Prophezeiungen geworden. (Hos. 3, 5 Micha. 4, 1 Daniel 10, 14 u. s. w.) Das Gedicht ist also keinesfalls vom Redactor der Genesis, der aus einem viel weiteren Gesichtskreis prophezeien lässt (Gen. 17, 16; 27, 40; und ist diese Einleitung wie der Schluss von dem ersten Aufschreiber des Orakels beigefügt worden, wobei die ersten Worte ויקרא anders gelautet haben müssen, oder vom ältesten Erzähler. —

Doch gibt uns dieser Ausdruck darüber Aufschluss, warum man zu jeder Zeit messianische Weissagungen in diesem Segen hat finden wollen. Unter Ausgleichungsversuchen wähle man übrigens zwischen dem frommen Wortgewinde eines Diestel u. A. und der zartsinnigen Sage des Midrasch Rabboth (und Jeruschalmi): Jacob wollte seinen Söhnen die verborgenste Zukunft endecken, da habe Gott es für heilsamer erkannt, dies Geheimniss den Geschlechtern noch verborgen zu halten und es Jacob selber vergessen zu lassen. —

Vers 2.

Versammelt Euch und höret, Söhne Jacobs, Höret auf Israel, Euren Vater!

Die Stämme Jacob-Israel ruft der Seher, dass sie die Worte ihres Schutzgeistes vernehmen.

Die Form der Rede ist, wie es der alten Zeit überhaupt entspricht, wo die Begriffe: Seher und Dichter oder Sprecher sich noch decken, —vgl. נביא Exod. 15, 20 und 7, 1. מליץ Jes 43, 27 und *προφήτης*, fatum, vates und *ἔπος* —, eine gebundene und zwar durch Rhythmus oder inneres Zeitmass im Tonfall und durch das äussere Ebenmass der Glieder, wobei natürlich auch die Sprache eine gehobene und schwungvolle ist. — Je nach dem Rang der Stämme besteht das Orakel aus einem oder mehreren Versen, deren jeder aus 2 oder 2 mal 2, auch zuweilen aus 3 Versgliedern besteht. Zwischen dem Orakel Joseph's und Juda's ist auch eine strophische Symetrie zu erkennen. —

Für den Parallelismus der Glieder, diesen der Natur abgelauschten Schall- und Gegenschall der Rede, dieses Spiel und Gegenspiel, Hin- und Herschaukeln desselben Gedankens — eine Form semitischer Dichtung, die auch in der älteren Pentateuchischen Gesetzgebung noch ihren Nachklang hat — hatte der an trockene Verstandesrede gewöhnte Sinn der Späteren kein Gefühl mehr; es klang dem für dichterische Schönheit stumpfen Ohr wie leere Wiederholung, und erst die spanisch-arabische Schule bringt für die Erforschung auch der heiligen Schriften einen geläuterten ästhetischen Geschmack mit (s. Ibn Esra und Sam. b. Meir zu V. 3.)*)

*) Der Midrasch ringt daher unserem Verse besondere Bedeutungen ab. (wovon eine im Jerusch II. zu V. 1 Ende hergenommen): Jacob hätte seine Kinder gemahnt, höret (nicht auf Israel!) auf Gott — שמעו אל, Israel ist Euer Vater! Darauf antworteten Diese: Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe der Einzige – vgl. Korân Sure 2, 127. — Und als Jacob diesen „unaussprechlichen" Namen hörte, „sprach er ihn leise mit aus" פירש בשפתיו — und sagte: Gesegnet sei der Name Seines herrlichen Reiches immerdar. — Und seit dieser Zeit wiederholen bei Erwähnung des

I. Reuben.

Unter den älteren Stämmen „Jacobs“ der mächtigste, empfängt Reuben anstatt des Segens — einen Fluch, weil, wie Gen. 35, 22 berichtet wird, er das Kebsweib seines Vaters Bilhah, die Magd Rahels, beschlief. Dass wir hier an kein sittliches Vergehen der Person Reuben zu denken haben, versteht sich bei dem Character der Stammessagen von selbst. Die Sage beruht vielmehr ihrem wesentlichen Ursprunge nach auf einer mythologischen Anschauung der Phönicier und Althebräer, die, ebenso wie die That des Phönix an seinem Vater Amyntor (Ilias 9, 447), dessen Kebsweib er beschläft, um von ihm mit Kinderlosigkeit geflucht zu werden, mit dem Fortschritt der sittlichen Anschauung eine mildere Fassung bekam, während bei den rohen Südländern (Cham) sie noch ganz in ihrer unnatürlichen Rohheit — Gen. 9, 22 (וירא = וידע) vgl. Movers' Relig. d. Phönic. S. 233, auch Lot's Sage 19,31 gehört hieher — verblieb. Die Sage kehrt in einer andern Form in den „Liebesäpfeln“, die Reuben seiner Nebenmutter Rahel Gen. 20, 14 f. giebt, wieder und auch bei Juda Cap. 38 in der Geschichte mit der תמר „Palme“ und der קדשה Mylittapriesterin mit dem Ziegenbock, in schönster sittlicher Verklärung aber bei der anmuthigen Gestalt Joseph's. Vgl. Cap. 39 (gleich nach Juda's That!) mit Cap. 41, 45. —

Es bedeutet dies nichts anderes als die beabsichtigte Enttrohnung Jacobs vom Göttersitze. (Man denke an Zeus — Saturnus). Dass Reuben ein Göttername war, zeigt die Benennung eines Felsens Jos. 15, 6 אבן בהן בן ראובן „Daumen des Sohnes Reuben.“ Der Name hat sich aber blos noch in der Volkssprache in seiner Ursprünglichkeit erhalten und da-

---

„heiligen“ Namens die Söhne Israels diesen „heiligen Engels-Spruch“ wie zur Entschuldigung, dass sie den Namen auszusprechen wagten. Vgl. Joma. 6, 2 Sifre zu Deut. 32, 3 und Sifre und Rabb. zu Deut. 6, 4.

[4]) Auch der ätiopische Uebersetzer der LXX vermeidet aus Stumpfsinn jede Tautologie, daher er V. 13 und 15 in unsrem Capitel nur ein Glied setzt; und so macht er den 1. Theil unseres Verses zum Perfect: Und es sammelten sich und hörten die Kinder Israels und er sprach zu ihnen u. s. f.

nach bei Joseph. Antiqu. I. 19, 7 Ῥούβηλος; beim Syrer und der äthiopischen Uebersetzung, also auch in der LXX, regelmässig; er hiess ראוּבָעֵל contrahirt ראוּבֵל — Baalsgesicht — vgl. המואל פניאל und ראיה i. e. Sonne. Der Sonnengott אדני בוק = Gott des Strahls, auch Jos. 10, 15 אדני צדק und Gen. 14, 18 מלכי צדק*) König von Salem-Jebus, hat Richter 1, 7 70 Daumen, d. h. Berge i. e. über die ganze Erde und den Weltkreis geherrscht. Wie nun der Prophetismus die Umbildung der religiösen Anschauungen besonders dadurch mit so wirksamem Erfolg unternahm, dass er aus der gesammten Masse der vielgötterischen Vorstellungen jeden Strahl göttlicher Hoheit und jeden sittlich zu verwerthenden Keim in den

---

*) צדק wie ישר ursprünglich gerade sein hat in der mythischen Anschauung den Begriff des geraden Lichtstrahls vgl. ישר = אור Hiob, 37, 3. und der Name Pfeil (= Strahl) hat sich noch im arab. יסר mit Pfeilen loosen erhalten. Daraus hat der Name יְשַׂרְאֵל Strahlengott (mit seinem feurigen Wagen und Feuerpferden II. König 2, 11 und 12.) seine Ableitung, ebenso wie ישר und ישרים Jos. 10, 13 Num. 22, 10 Psalm 111, 1 und ישרון urspr., welches letztere keine Deminutivbildung, so wenig wie שפיפון דגון שהרון, שמשון oder אישון, sondern eine Adjectivbildung ist, also = Sonnenähnlicher oder Strahlender, Fischähnlich oder -gestaltig, mannähnliches (Bild) u. s. w. der Strahlende heisst und vom Schutzgott auf das Volk übertragen wurde. Das ursprüngliche Wort יְשַׂרְאֵל hat sich nur noch I. Chron. 25, 14 in יְשַׂרְאֵלָה (vgl. יעקבה 4, 36) erhalten, und wird bestätigt durch Psalm 73, 1, wo ישראל dem בר לבב parallel oder mit beabsichtigtem Gegensatz בית המרי dem בית ישראל gegenübergestellt wird; daher auch (Gen 35, 10) für יעקב Verdreher und Listiger u. dgl. ישראל als Name gegeben wird.

Die Verwechslung von יְשַׂרְאֵל und יְשַׂדְאֵל kommt wahrscheinlich daher, dass man im nördlichen Ephraim Schin und Sin, Schibolet und Sibolet nicht von einander schied, daher Hosea 12, 4 f. und Gen 32, 29 auf שירה und שרד = יכל stark, übermächtig sein zugleich anspielt (vgl. auch שָׂרִיתָו und שָׂדַי). — Nach dem Schutzgott Malkizedek hiess Jerusalem auch ferner עיר הצדק vgl. Jesaj. 1, 21 und 27; der Begriff צדק bekam aber die höhere Bedeutung von Geradheit und Recht im Munde des Propheten, wie שמש צדקה Maleach 3, 20. Nach der anderen Seite hin hat sich צדק zum Begriff des Geradetreffens, des Sieges entwickelt, daher im Deuterojesajas regelmässig צדיק und צדקה = מושיע und ישע.

Begriff des einig-einzigen Jahwe aufnahm, ihn auf eine höhere Stufe sittlicher und begrifflicher Anschauung erhebend, so war er nach der anderen Seite hin bestrebt, die Gestalten sowohl wie die Namen der Gottheiten herabzudrücken und abzublassen und sie als Menschen, je nach ihrem sittlichen Werth, bald in menschlicher Schwäche, bald in idealer Erhabenheit auftreten zu lassen. Dies ist ein Hauptbeweggrund für die Erzähler der Sagengeschichten und erklärt vollständig, warum sie oft so erzwungene Deutungen für Personen- und Ortsnamen geben, welche durchgängig einen mythischen Ursprung haben. In recht bezeichnender Weise tritt dies bei den 11 Stämmenamen (Gen 29. 32 ff.) hervor, wo oft von zwei prophetischen Erzählern, dem sogenannten Elohisten und Jahvisten, eine Umbildung des alten Namenbegriffs im Sinne des Monotheismus angestrebt wird. Und so wird der Name ראובעל zweimal erklärt, vom Elohisten: Jahwe hat auf mein Leid gesehen. — Der Name Baal „Herr" war, wie sich aus Richter 9, 46 mit 8, 33 und aus den Eigennamen (vgl. ganz besonders בעליה I. Chronik 12, 5 u. s. w.) ergibt, auch für Jahwe ganz gewöhnlich und erst Hosea sagt 2, 18: Einst wirst Du mich nicht meinen Baal, sondern meinen איש nennen. — Der spätere Jahwistische Ueberarbeiter beseitigt auch diese Beziehung und gibt die Erklärung: Lea sagte: Nun erst wird mich liebhaben mein Mann. — In der späteren nachexilischen Restaurationsperiode, in der das sehnsüchtige Anlehnen an das altheilige Schriftenthum manche Umgestaltung des Textes zur Beseitigung nicht mehr gut zu heissender Namen und Vorstellungen nothwendig machte (wovon z. B. gerade das Buch Hosea einem tieferen Einblick Kunde giebt) — da erhielt unser Name Rëubel eine für die Aussprache kaum merkliche Umbildung oder schriftliche Fixirung einer auch sonst häufigen dialektischen Verwechslung des Consonanten ל und נ. — So haben die meisten Namen die auf בעל endigen, eine absichtliche Aenderung erfahren, wie schon von Ewald und Geiger bemerkt wurde, z. B. אישבעל in אישבשת, auch in אשבל und ישבעם [א], אשבן u. s. f. Möglich sogar, dass Jerobeam der von phönikischen Schriftstellern erwähnte Hierombaal ist. — Zu

vergleichen ist, dass auch Mohammed die auf das Heidenthum bezüglichen Namen von Personen und Stämmen in monotheistische umänderte. — Weil nun aber die in unserem Text gegebene Etymologie zu der neuen Lesart nicht passte, so versuchen die LXX und der Midr. Rabbot. z. St. eine neue: ראו בן Sehet einen Sohn! zu geben. —

Wenn wir nun aus Levit. 20, 11 und Deut. 23, 1 ersehen, dass, wer seines Vater's Weib beschläft, „die Blösse des Vaters selber aufdeckt", d. h. den Vater selber schändet, so wird es sehr wahrscheinlich, dass für das schleppende או חללת יצועי עלה das alte Orakel wirklich lautete: או גליה ערותי עליה. Es wird nun Gen. 35, 21 noch berichtet, dass bei dem Thurm Eder (der ein heiliger war vgl. Mich. 4, 8) diese Götterthat geschah, und hinzugefügt וישמע ישראל — Israel hörte es??!. Es ist sicherlich nach Gen. 37, 11 ואביו שמר את הדבר zu lesen: Israel, der Vater Joseph's, merkte sich das, also וישמר (und hängt damit höchst wahrscheinlich der Name ליל שמורים zusammen Exod. 12 42 nach seiner historischen Beziehung.) — Schon hieraus ersehen wir, dass die mythische Sage einen politischen Character annahm und die überwiegende Macht des Stammes, der schon das ganze Haus Jacob in der vorgeschichtlichen Zeit zu repräsentiren oder unter seinen Schutz zu nehmen begann, bezeichnen, also eine Ansichreissung der Herrschaft über Israel bedeuten sollte, als dessen Hauptrepräsentant immer Joseph genannt ist. — Man vergleiche Gen. 37, 3 f. 45, 28; 47, 29; 48, 8 f. (s. noch w. u.) Daher nimmt auch auf die Bürgschaftleistung Reubens für Benjamin (Gen 42, 37 ff.) Jacob keine Rücksicht wohl aber auf die Juda's und zwar als Israel. Der Stamm Reuben scheint auch wirklich eine Verletzung und Schmälerung der geeinten Nationalinteressen Israels öfter begangen zu haben. Er allein ist in der Auflehnung gegen die neue Ordnung der Dinge neben Levi (bei der Empörung Korach's 16, 1) genannt; und unter den feigen und muthlosen Führern (oder Kundschaftern) Cap. 13 ist weder Juda noch Joseph wohl aber Reuben mitaufgezählt. Den Vorwurf der Lostrennung wegen Sonderinteressen vom gemeinsamen Altare macht ihm Josua Cap. 22, 10 f., was auf einem

geschichtlichen Factum zu beruhen scheint. Er hat sich auch wohl an dem religiösen Aufschwung zu einem reineren Cultus ebensowenig betheiligt, wie an den nationalen Kämpfen (Richt. 5, 15. — Er verschwindet mehr und mehr vom geschichtlichen Schauplatz und der Mosessegen hat für ihn bloss den Wunsch: Er lebe und sterbe nicht ganz aus, dass seine Mannen doch noch eine, wenn auch noch so geringe Zahl seien in der Gemeinde Israels*). — Doch hatte er immer noch zur Zeit der Eroberung des Landes eine bevorzugte Stellung eingenommen; er war mit Gad gerüstet vor seinen Brüdern einhergezogen (Num 32, 20 Jos 4, 12) und hatte sich in den fruchtbaren Weideländern des östlichen Jordanlandes niedergelassen. Ihm sagt jetzt die Stimme des Vaters, er habe seine früheren Vorrechte aus der vorägyptischen Zeit verscherzt, weil er die ihm nicht zustehende Herrschaft über Israel sich angemasst habe.

Vers 3.

Reuben — mein Erstgeborner (bist) Du,
Meine Manneskraft und Erstling meines Vermögens!

Vers 4.

Der Vorzug an Würde und der Vorzug an Kraft
Ist dahingeeilt wie das Wasser —
Wirst keinen Vorzug mehr haben.
Da Du bestiegen hast das Lager Deines Vaters
Da entweihtest Du Den, der mein Bette besteiget.

Zu כחי bemerkt schon Ibn Esra richtig: Du bist die erste Bewährung meiner Kraft. Uebrigens findet sich diese Bezeichnung der causa pro effectu bei כח Kraft = Frucht von der Erde Gen. 4, 12 Hiob 31, 39, vom Weinberg חיל Joel 2, 22; ähnlich ist חמה Wuth der Schlange für Gift Deut. 32, 24

*) Die meisten Erklärer vergessen, dass, sollte ואל vom vorigen Versglied hierher gezogen werden = ואל יהי מתיו מספר, dies nicht hiesse: Seine Leute seien nicht wenig (sondern viel), als vielmehr — gar keine Zahl!

ראשית אוני übersetzen LXX vgl. Deut. 21, 17 ἀρχὴ τέκνων, das obscönere σπέρμα hier absichtlich meidend, Syrer wie Onkelos ריש תוקפי. Sehr verbreitet ist dagegen die Wiedergabe און mit „Schmerz“ (nach Gen. 35, 18) so Jer. II. Aqu. Sym. und Hierony. Vulgata, auch die samarit.-chald. Uebersetzung; nur in einem Codex ist hier ausnahmsweise für לבוטי — ובני gesetzt, vermuthlich weil der Schreiber an das rabbinische עונה (oder an das arab. אואן?? Winer) dachte. — Sadd. und Sam. b. Meir haben און mit Besitz nach Hos. 12, 9 wiedergegeben. —

Die vier Worte des ersten Verses gehören, wie schon Herder richtig gesehen, herunter und ist also פחז zu lesen. Dies Wort, verwandt mit פחר ursprünglich = bewegen (und eilen noch Hos. 3, 5 auch Hiob 31, 23 wo das Perfect zu lesen) und transponirt aus חפז hat wie im Aramäischen die Bedeutung von Eilen und nach der moralischen Seite hin Eilfertigkeit und Leichtsinn (Richter 9, 4 Jes. 23, 32; (aber nicht Uebersprudeln.) Wasser ist auch ein geläufigeres Bild für das rasche Dahineilen — so Hiob 11, 16; 24, 18 „rascher als das Wasser geht ihr Leben dahin“*) als für das Uebersprudeln, wofür gewöhnlich „das Meer das nicht ruhen kann“ steht vgl. Jes. 57, 20 und danach corr. Jerem. 49, 23 בים für בים! — Die ursprünglich sinnliche Bedeutung von פחז-eilen verlor sich aber schon sehr früh, und der moralische Leichtsinn, Uebermuth passte zu Reuben recht gut, aber nicht יתר שאת; Man nahm daher Reuben zum Subject, aber „ein Vorzug an Würde“ passte hiezu nicht; man las יותר שאת = גדול משאת — schwer zu ertragen σκληρὸς φέρεσθαι und für עז — עָז hart, verwegen vgl. V. 7 — σκληρὸς αὐθάδης (vielleicht σκληρῶς) und hieran schloss sich eng an: ἐξύβρισας ὡς ὕδωρ — warst Du übermüthig wie das Wasser — μὴ ἐκζέσῃς — koche nicht über!

---

*) Diese Erklärung von על פני trotz mehr als . . . . . haben die Uebersetzer und Erklärer nicht erkannt, vgl. Hiob 4, 14 Psalm 72, 5 u. 17.

Die Alexandr. haben diese Lesart*) nicht allein — zu הותיר voll machen, wie sie es nahmen, vgl. zu Deut. 28, 11. — Auch in Palästina las man, wie eine Notiz im Midr. Rabb. zeigt, עָז = verwegen, und die Samaritaner adoptirten sie und verbesserten nach gewöhnlicher Manier פחוז und יהיר. Die Massora stellte die beglaubigte alte Lesart wieder her, und behielt bloss עָז in der Bedeutung von עֹז bei (vgl. ähnliches Psalm 37, 37 תָּם = תֹּם), sah sich aber gezwungen den beiden Versen unsere jetzige Abtheilung zu geben, und פחז als Nomen und zwar als Accusativ. caussae zu lesen. So schon Onkelos: על דאולת לקבל אפך הא כמיא. — Weil Du so kopfüber stürztest (falsch Winer:) (nach Raschi) sectatus es iram tuam!) wie das Wasser. —

Gegen Onkelos' Alter haben wir jedoch bedenkliche Zweifel zu erheben, da nach Megilla 4, 10 „die That Reubens nicht in der Volkssprache vorgelesen werden durfte". Eine sehr alte Erklärung unserer Stelle finden wir aber I. Chron. 5, 1 und 2. „Reuben ist der Erstgeborne und weil er das Ehelager seines Vaters entweihte, wurde sein Erstgeburtsrecht den Söhnen Joseph's übertragen und nur nicht der Vorrang in der Zählung; denn Juda war der Stärkere und wurde zum Fürsten unter seinen Brüdern und Joseph wurde das Erstgeburtsrecht zu Theil". Der Vorzug an Würde, also das bedeutete — das König- resp. zur Perserzeit das Fürstenthum und der Vorzug an Macht — die numerische Ueberlegenheit — sind an Juda übergegangen = dahingeeilt; „Du hast keinen Vorzug mehr" auch nicht das Dir gebührende Erstgeburtsrecht — es gehört Joseph, der ein Doppelehre (vgl. Deut.

*) Der äthiopische Uebersetzer weicht zwar sehr ab, ist jedoch durch eine richtigere Abtheilung noch aus dem Original su erklären: Sie lautet: Rauh ist er geworden und halsstörrig und Freches hat er verübt. Kalt wie das Wasser war er. — Er erklärte sich φέρεσθαι = ἐφέρετο, übersetzt seiner Gewohnheit gemäss σκληρὸς nur einmal; ἐξύβρισας, wie die lateinischen Kirchenväter contumelias irrogasti me und, weil hiezu ὡς ὕδωρ nicht passte, zog er es mit dem Folgenden in einen Begriff zusammen, ohne zu kochen = kalt wie das Wasser. Die jetzige Abtheilung ist vom Ueberarbeiter ebenso wie die 3. Person.

21, 17) bekommt. — Zur Makkabäerzeit ging die „Würde“ an die Priester über und שאת bedeutet jetzt (Midr. Rabb. meint wegen des Händeerhebens zum Segen Lev. 9, 22, Hieronym. und danach Vulg. prior in donis vgl. Symm. λαβεῖν wegen משאת der Priestergaben und des Amtes „onus“) Priesterthum. Das Targ. Jerus. I. zu V. 3 gibt uns die Uebersetzung zu beiden Versen, so weit, wie gesagt, eine Uebertragung gestattet war, und das Uebrige ist alles aus jüngerer Zeit, wie der Vergleich lehrt. Saadj. übersetzt das Nomen פחז: „ein Wenig“ — auch nicht einen Schluck Wasser sollst Du bevorzugt werden. —

Die beste Erklärung des Weiteren gibt Nachmanides; er bemerkt zugleich treffend, dass der Chronist. a. a. O. anstatt Jacob lieber das Bett entweihen lässt. — יצוע findet sich, wie schon Geiger bemerkt, sonst immer im Plural, weil es eine Gesammtheit von „ausgebreiteten“ Stücken bedeutet. Man scheint auch ehedem יְצוּעֵי עָלָה gelesen zu haben. So spricht der Talmud Sabb. f. 55b von zwei Betten, die Reuben vertauscht habe. Man suchte nämlich die von den Heiligthümern hergenommene Bedeutung von Vertauschung mit Profanem euphemistisch hier anzuwenden שתי מצעות חלל שנאמר יצועי (vgl. zur richtigen Lesart Raschi und Jalkut z. St.) — So lasen die LXX: τὴν στρώμνην οὗ ἀνέβης — (falsch: ex quo oder quando) Du entweihtest den, dessen Lager du bestiegst. Auch Vulg. maculasti stratum ejus, u. dsgl. Sam.: Es wurde entweiht das Bett seines Besteigers. Jacob selbst sollte nicht entweiht werden. Aber auch Reuben sollte nicht in zu schlechtem Lichte erscheinen; daher der Midrasch meint, Jacob habe gesagt: עלה מחטאתך. – Erhebe Dich von Deiner Sünde. So fassen es in der That Onkelos ברי סלקת auch Syrer וסלקת und Jeruschalmi. — Danach erklärt sich auch Saadja: Jetzt kannst Du wieder rein sein von dem, worin Du leichtsinnig warst. —

II. Simeon und Levi.

Eine Untersuchung des Namens Reuben hat uns das Orakel des Stammes besser verstehen lassen; versuchen wir auch bei den Namen des „Brüderpaares“ dasselbe. שמעון = Erhörung hat wohl schwerlich ein Stamm jemals geheissen, wohl aber konnte er שמאון (= Himmelsgott — vgl. I. Chron. 7,37, שמא; 9,38 שמאם — von der Wurzel שמא, wovon שמים die Himmel und die Himmlischen, שמירמות-Semiramis, שמגר, שמאבר und chaldäisch שמאי und der Name *Σιμων* herkommt), nach seinem Schutzgott heissen, nach welchem ein Berg bei den Arabern Simân heisst. Und ist die Wurzel bloss שם, dann ist er mit dem phönik. Esmun und Baalsamen, wie andererseits mit Samâl und סמאל = Gott der Gluth verwandt und wir fänden ihn dann in אשימא II. Kön. 17,30 wieder, worauf auch Amos 8, 14 anspielt, und Jes. 5,1 קרן בן שמון — Horn des Himmelbewohners ist ein ganz geeigneter Name für einen Berg, der von der Sonne beschienen wird. Wir finden auch אשמנים paral. צהרים Jes. 59,10. — Sonnengluth desgl. גיא שמנים Jes. 28,1 apricosa vallis. Nach Josua 19,5 gibt es auch in Simeons Gebiet „Sonnenwagen“ und einen „Pferdehof“.

Durchsichtiger noch ist der Name לֵוִי von לָוָה drehen, winden, wovon לויה Halsgewinde, die Infinitivform לָוֹת aram. „Beziehung von dem und dem“ = zu und die Imperativform לַוִי „Wende doch dass.... kürzer לַו und לו im Arab. und Hebr., aram. gedehnt לואי (vgl. פן Wende doch ab, dass . . . .) und die mythischen Namen לוי oder לויתן = עקלתון oder נחש ברית geringelte Schlange, Drache, auch רהב Sturm genannt, den (Hiob 26,12) Gott spaltet, dass der Himmel sich erheitert, also der feindliche Bekämpfer des Lichts = der Sonne; reduplicirt entstehen die Formen לַיִל aus לַוְלִוִי und femin. לִילִית äthiopisch לַיְלִית = Nacht, mit לאה nah verwandt, der „Trübäugigen.“

Simon und Levi sind also wirklich von Natur aus feindliche Brüder, wie die verschiedenen auch hebräisch-mythischen

Brüdergestalten, und noch dazu Brüder der Dina besonders genannt, „der weggeführten Schwester", Gen. 34,25. — Wir werden hier an sehr viele hellenische Sagen erinnert. Aber der mythische Charakter einer Sage schliesst den politisch-historischen nicht aus, denn zwischen dem Volksstamm und seinem Gotte herrscht eine desto innigere Wechselbeziehung, je mehr sich seine Geschichte in's Sagenhafte verliert.

Die Charakterzüge des „Listigen" יעקב scheinen sich auch gerade an diesen beiden Stämmen besonders ausgeprägt zu haben. Sie schlossen sich bis in die geschichtliche Zeit herein an Reuben an. Simon geht mit Reuben unter einer Fahne Num. 10, 18 und Levi empört sich mit Reuben 16, 1 (wozu vergl. Gen. 46, 9 פלוא). — Die 3 Stämme haben also ursprünglich eine engere Gemeinschaft gehabt. Die gemeinschaftliche That des Brüderstammes erzählt uns Cap. 34; es ist die Gewaltthat gegen Sichem, worauf unser Orakel hier anspielt, das die beiden Brüder der Dina, die der Fürst entführt hatte, durch List eroberten und alles Männliche darin umbrachten. Wir müssen von der mythischen Form, die an die Trojasage erinnert, den geschichtlichen Kern ablösen. Gen. 48, 22 schenkt Jacob seinem Sohne Joseph das Land Sichem, das „er mit Schwert und Bogen sich erobert hat" — also doch wohl das ältere Haus Jacob musste den Besitz an Joseph abtreten, der Jos. 24, 32 auch daselbst begraben ist. Die Stadt war also eine heilige israelitische Stadt geworden; dort hat auch Gen. 33, 18 Jacob einen Altar errichtet V. 26, der „Hain von Eiche des Gottes Israel" hiess. Hier stand der Thurm des Bundesgottes, Richt. 9, 46 und dort versammelten sich Jos. 24, 1, I. Kön. 12, 1 die Stämme. Aus Richt. Cap. 9 ersehen wir jedoch, dass dieser Ort vorzugsweise nicht-israelitische Bevölkerung hatte. Die Sichemiten sind bloss die Brüder der Mutter Abimelechs, des Kebsweibs seines Vaters Jerubaal. 8, 31; 9, 1. Der Josephite Jerubaal hatte sie unterworfen, gegen Abimelech empörten sie sich und er eroberte und zerstörte die Stadt, die erst Jerobeam wieder neu aufbaut I. Kön. 12, 25. „Wer ist Abimelech, der Bastard Sichem's — für

das sinnlose ומי ist, vergl. LXX. מִמֶּנּוּ oder nach Psalm 4, 69, מוֹנֶךָ = מִמֶּנּוּ zu lesen — sagt Ebed ben Johbaal, der Nichthebräer, „dass wir ihm dienen? Ist er nicht der Sohn Jerubbaal's und Sebul sein Aufseher? Dient doch den Männern Chamor's des Vaters von Sichem und warum sollen wir seinem Gotte (?) dienen". V. 28. Der Stamm Joseph-Israel vereinigte erst die Sichemiten mit Israel und unter Ephraim wird es heilige Stadt. Simeon und Levi, die älteren Jacobsstämme, wollten aber in der ersten Zeit eines Eroberungsversuches im Süden (s. u. bei Juda) mit den Sichemiten, trotzdem sie verwandt und verschwägert und gleich ihnen beschnitten waren, keine Gemeinschaft schliessen. Dies bedeuten die Worte: Soll denn wie eine Hure er unsere Schwester machen? Sie wollten mit dem kanaanitischen Mischvolk keine Verbindung eingehen, die ihren Adel verletzt; dies findet aber Jacob im Angesicht der Einwohner des Landes im Widerspruch mit dem politischen Interesse. Sie scheinen dagegen mit den arabischen Hirtenvölkern mehr Freundschaft gepflogen zu haben. Dies zeigt die Verbindung des Leviten Moses mit der madjanitischen Familie Jethro und besonders die Thatsache, dass der Stamm Simeon sich gegen die national-religiösen Rücksichten mit Madjan verschwägert und bald zum grössten Theil darin aufgeht, cf. Num. 2, 13 mit 26, 14, I. Chron. 4, 27 und 40 f.

Wir hören von Simeon nur, dass er in der ersten Zeit der Eroberung dem Juda noch ebenbürtig war, Richt. 1, 3 f. und 17 und erfahren später Jos. 19, 1, dass er in Juda ganz aufgegangen ist und der Mosessegen nennt ihn schon gar nicht mehr. Dass Simeon „eingesperrt wird" und „nicht da" ist, Gen. 42, 14 und 42, 36, beruht vielleicht mehr auf seinem Esmun-Charakter, vgl. Movers Phön. I. 531, als auf einer historischen Thatsache.

Ein besseres Schicksal wäre auch dem Stamme Levi nicht zu Theil geworden, der, bereits in der Richterzeit überallhin zerstreut, um Brod Haus-Priester-Dienste verrichtet Richt. 17, 7; 18, 19 f. 19, 1 und der Stammeseigenschaft wie

der Selbstständigkeit verlustig, mitten unter den verschiedenen Stammesländern Besitz nahm Jos. 21, Richt. 17, 7; 19, 1 — wäre er nicht ällmählich durch Anschluss an den Prophetismus seines höheren Berufes für den immer reiner sich gestaltenden Jahwedienst sich bewusst geworden, um so den alten Fluch Jacobs, von der Stämmegemeine ausgeschlossen zu werden, in den Segen Mosis, Träger der Gotteslehre und geistiger Mittelpunkt Israels zu werden, umzuwandeln.

Dass aber von den so weit auseinander gehenden Schicksalen der beiden Stämme unser Seher noch keine Ahnung hat und sie unter einen politischen Gesichtspunkt stellt, giebt einen neuen Beweis für das hohe Alter des Orakels ab. Die Erinnerung an die unpolitische und grausame Verfahrungsweise lebt noch ganz frisch in der Seele des Sehers, der mit zürnender Gottesstimme den Stämmen fluchet:

Vers 5.

Simeon und Levi sind Brüder,
Mörderwaffen — ihr Angebornes.

Vers 6.

In ihren Rath komme nicht meine Seele,
In ihre Versammlung vereine sich nicht meine Ehre,
Denn in ihrem Zorn bringen sie um den Mann
Und in ihrem Muthwillen lähmen sie den Stier.

Vers 7.

Verflucht sei ihr Zorn, weil er so grimmig
Und ihr Grollen, weil es so unerbittlich;
Vertheilen will ich sie in Jacob,
Zerstreuen will ich sie in Israel.

Deutlich vernehmen wir die Stimme eines über die Geschicke waltenden Wesens, einen Fluch, der schon der Erfüllung harret und schon sich zu erfüllen begonnen hat. Sie sollen künftighin nicht mehr, durch Gemeinschaft stark und

einflussreich, der nationalen Entwicklung hinderlich in den Weg treten; sie werden sich in der Zahl der neuen Gemeinde Jacob-Israel immer mehr verlieren.

Die vom Syrer allein richtig gegebene Erklärung בינא für מכרה = Natur, Anlage ist die angemessenste und vom Parallelismus geforderte. Von כרה = בור graben, hauen, schaffen — welche Begriffe in קנה = קון Gen. 4, 1; 14, 19. חצב, בון vgl. Jes. 51, 1, 2 und ברא ineinanderlaufen — ist es wie das Ezech. 16, 3; 21, 35 und 29, 14 vorkommende מכורה aus der einer Form מְמַכֶּרֶת entsprechenden Bildung מְכֻוָּרָה entstanden und hat sich nach zwei Begriffen hin auch lautlich gespalten; als Eigenschaftsbegriff infossum, ingenium hat es die alte Form in מְכֻרָה ziemlich beibehalten und als Ortsbegriff: Geburtsland nach dem verwandten מְגוּרָה sich gebildet. Dass aber die beiden Brüder so zu sagen geborne, von Natur dazu angelegte Mörder sind, das schien denn doch etwas zu hart. Syrer mildert daher den Ausdruck „Gewalt“ in Zorn רוגזא und Jerus I. übersetzt: Scharfe Waffen zum (Schlagen) Kämpfen — ihre Beschäftigung (Bekanntschaft). Früher versuchte dafür die Uebersetzung anstatt dieser allgemeinen, nicht sehr löblichen Characterzeichnung die specielle Beziehung auf Sichem schon hier hervortreten zu lassen, und man las בלו חמם מכרתיהם. So Targ. Jerus. II: „sie führten Krieg von Jugend an“, dann glossirte man = מכרה im Lande ihrer Niederlassung machten sie die Siege ihrer Schlachten und daraus entstand das onkelos. Targ. Ein anderer Versuch war, מכרתים mit כרת בריה (wofür auch I. Sam. 11, 2; II. Chron. 7, 18 bloss כרת) Bund schliessen zu combiniren und an das auferlegte Bundeszeichen der Beschneidug zu denken. So der Sam: אסכמו שקר קיומין = sie vollendeten den Treubruch ihres Bündnisses. Dies bedeuten auch die Worte der LXX, die man noch wenig verstanden hat: *συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξαιρέσεως αὐτῶν* — sie führten aus das Unrecht ihres Bündnisses (vielleicht besser als „ihrer List“, wie die Itala: inventionis suae)*)

*) Der äthiopische Uebersetzer mehr rathend: in ihrer Leidenschaft, daneben aber noch eine zweite Uebersetzung — mit ihren Waffen? Dill-

Diese Combination mit כרת liegt der Vulgata vasa bellantia iniquitatis und vielleicht der von Rab. Jochanan im Rabb. und Hieronym. und dann von Neueren beliebten Zusammenstellung mit *μάχαιρα* zu Grunde, wie der saadjanisch. Uebersetzung פרצתהמא = ihre Verwüstung.

Dass Jacob oder gar die göttliche Ehre, die immer mit כבוד bezeichnet wird, also Majestät Gottes von Levi's Gemeinschaft sich lossage, war nicht minder anstössig. Syr. und Onkel. gebrauchen daher das Perfect und übersetzen תחר (nach Prov. 27, 17) abstumpfen; es wurde nicht abgestumpft = ich stieg nicht herunter von meiner Ehre i. e. ich nahm keinen Theil und dazu ist bei den Targumim (zu למהך ist bei Onkel. zu ergänzen לשכם לחרבא aus Jerus.) Sichem besonders hervorgehoben. סוד sollte (nach Psalm 2, 2) und קהל (nach Num. 16, 3 f.) eine empörerische Berathung und Zusammenrottung sein; daher Midr. Rabb. die That des Simeonfürsten und des Korach herbeizieht, es also auf die Zukunft beziehend. So verstanden es die LXX: *Επὶ τῇ συστάσει ἀυτῶν μὴ ἔρισαι τὰ ἥπατά μου.* Ueber ihren Aufstand (nicht schlechthin Versammlung vgl. Enod. 32, 1 Num. 16, 3) erzürne nicht meine Leber. Eine Milderung des Fluches wird hier durch die Lesart תחר כברי beabsichtigt. Der Sam. Text hat bloss תחד in יחר geändert; er hat aber auch, und dies wirft auf die Tendenz der gesammten Uebersetzung Licht, für אל תבא — meine Seele komme nicht in ihre Gemeinschaft אל תאבה — sie willige in ihren [bösen] Rath nicht ein, und so lasen oder vielmehr übersetzten die Palestinenser im Jeruschalmi.

Das collective איש wird von den meisten Alten richtig allgemein gefasst. שור dagegen wird von den LXX mit dem Singular und zwar dem edleren *ταῦρος* (und nicht wie der gewöhnliche Gattungsname lautet: *βοῦς*) wiedergegeben, während auffallenderweise die übrigen alten Uebersetzer fast ohne

---

mann hat übersehen, dass vabakuônathômu auch heissen kann: in ihren Rath und dies Wort ursprünglich zum folgenden Vers gehört hat und erst vom Ueberarbeiter, der die gebräuchlichere Uebersetzung: „Waffen" finden wollte, heraufgezogen wurde.

Ausnahme, selbst Ibn Esra, noch שור = Mauer übersetzen. Der Grund scheint in dem Widerspruch unserer Stelle mit Cap. 34. V. 28. zu liegen, wonach man das Vieh lebendig oder brauchbar liess und erbeutete. Deshalb las man später allgemein שור. Und merkwürdig genug! Die Erinnerung, dass die LXX das richtige שור hatten, hatte sich erhalten, aber man wusste, um besonders in vokalloser Schrift verstanden zu werden, dies nicht anders auszudrücken, als dass man unter den verschiedenen Abweichungen der LXX von der Massora auch unsere Stelle zählte, wo sie: וברצנם עקרו אבום gelesen haben sollen (vgl. Megill. 9a dazu jedoch Mechilta z. Exod. 12, 41. u. s.) Damit man eben nicht wieder שו֫ר lese, hat man lieber אבום = שור אבום gemästeter Stier gesetzt. (cf. Prov. 15, 17.) Der kräftige Stier ist nämlich nach Deut 33, 17. Joseph, gegen den die beiden Brüder so unbrüderlich gehandelt haben — er sperrte ja den einen ein. Damit löste man den hervorgehobenen Widerspruch, und es mochte dieser Vorwurf als geeigneter erscheinen, ihnen Tadel und Fluch zuzuziehen, als eine Misshandlung des feindlichen Thieres. Auch Targ. Jerus. hat diese Deutung und die patristische Deutung auf den Messias beruht auf dieser rabbinischen. — Noch eine andere Tradition über die Massora ist uns zu unserer Stelle Mechilta Exod 17, 9. und Joma 52a u. f. aufbewahrt: man habe nicht recht gewusst, ob ארור den neuen Vers beginne oder zum vorigen hinaufzuziehen sei. Was der Grund dieses eigenthümlichen Zweifels oder vielmehr die Tendenz eines solchen Aenderungsversuches sei, erkennen wir aus der Aenderung des samarit. Textes, der für ארור, Uebersetzung: משבח = herrlich, setzt. So wollte man auch eine Zeit lang, anstatt Sim. und Lev. verflucht sein zu lassen, verbinden עקרו שור ארור. = Sie haben eingerissen die Mauer des Verfluchten i. e. Kanaaniten (Gen. 9, 24.). Und diese Lesart kehrt wirklich im babylonischen (Onkel.) und palestinensischen Targum wieder: תרעו שור סנאה und פכרו שור בעלי דבביהון (vgl. auch Jerus. zu V. 7!) Der Midr. Rabbot hat ein ähnliches Targumfragment: עקרתון שורן של גרים. Ihr habt ja die

Mauer der zu Proselyten schon gewordenen Kanaaniter zerstört.

Aus einer Stelle, wie die unsrige, können wir mit unleugbarer Gewissheit auf den glossarischen und fragmentarischen Ursprung sowohl des früher redigirten aber jüngeren babylonischen, als des, ältere Elemente enthaltenden, aber erst sehr spät redigirten, palestinensischen Targums schliessen. —

III. Jehuda.

Die 3 älteren Söhne Jacobs waren für unfähig erkannt worden, ihr altes Ansehen und ihren politischen Einfluss aus der Zeit des rohen „listigen" Beduinenlebens mit in die Periode des sesshaften Landbaus und der höheren politisch-religiösen Gemeinschaft herüberzunehmen. Wird auch Juda, der letzte in der alten Brüderreihe (Gen. 29, 35.), dieses Loos theilen müssen? Auch er ist nicht immer bei dem gemeinschaftlichen Nationalheerde geblieben. „Er ist von seinen Brüdern hinabgegangen" wird uns Gen. 38 erzählt, um mit den Kanaanitern Verbindungen einzugehen, und als die Familie Jacob nach Gosen zog, blieben zwei seiner Söhne, resp. Familien, zurück und verloren sich = starben (46, 12) im Lande Kanaan! Nein! Juda ist der von Allen, von seinen engeren und weiteren Brüdern, von Freund und von Feind „Gehuldigte." Er hat Reuben schon längst den Rang abgelaufen und er bahnte die Vereinigung der Söhne Rahels mit denen Lea's durch seinen Vorgang und Einfluss an. Er schloss sich zunächst an den schon lange vorher in Aegypten angesiedelten Stamm Joseph an. Dies liegt in der Sage, er sei seinem Vater Jacob vorausgezogen 46, 28. nach Gosen. Er hat, von Joseph's Nähe dahin gezogen, zuerst die Wanderung nach dem Süden gemacht, und ihm folgte ein Theil seiner Brüder; denn Joseph stellt dem Pharao bloss einen Theil seiner Brüder vor 47, 2. und zwar die Nomaden. In Joseph erkennt er aber 37, 27. seinen Bruder und 44, 16. seinen Herrn an. Der Stamm Joseph, aus Benjamin, Ephraim und Manasse bestehend, war und blieb während der ägyptischen

Zeit der stärkste und einflussreichste, so dass der Name seines Schutzgottes Israel (s. u.) auf die geeinigten Stämme Jacob-Israel überging. Dieses Verhältniss muss in der arabischen Nomadenperiode bis zum Uebergang in das sesshafte Leben fortgedauert haben. Bei den ersten Eroberungen ist freilich Josua der Ephraimit Führer des ganzen Volkes; allein neben ihm macht sich Kaleb sehr geltend. Der Judäer Kaleb „beschwichtigt" die Brüder, die die riesenhaften Ureinwohner des Landes fürchten Num. 13, 18, indem er, natürlich nicht eine einzelne Person sondern als Familie Kaleb (vgl. I. Chron. Capp. 2 u. 4), Richt. 1, 10. Jos. 15, 14. die Riesen schlägt. Der Stamm Juda überragt auch alle seine Brüder an Zahl und Macht um sehr Bedeutendes Num. 1, 2, 26; er hat den Vorrang Num. 7, 2; 10, 13. und die Oberleitung Richt. 1, 2. vgl. Cap. 20. Er eroberte zuerst einen Theil des südlichen Kanaan's, und besonders viel weiss die Sage zu erzählen von der Eroberung Jerusalems, dessen Schutzgott Adonibesek er bezwingt.*) Allein so leicht scheint ihm die Besitznahme dieser Gegend doch nicht geworden zu sein. Gerade hier im Süden sammelte sich ein grosses Amalekiter- und Kanaaniterheer, um unter dem König von Arad gegen den gemeinsamen Feind

---

*) Derselbe Schutzgott Malkizedek (s. oben) hat sich vor Abraham oder prophetisch vor dem Gotte Abrahams als dem „höchsten Gotte" gebeugt Gen. 14, 18 f. — Aehnlich wie der Name Zedek für die Stadt, hat sich später für den Tempelberg der alte heidnische Name Ariel erhalten vgl. Jes. 29, 1. „Burg Ariels, die David belagert" und ging auf den Altar besonders über oder vielmehr von diesem aus Ezech. 43, 15. Jes. 33, 7. Und der Jebusite Arijah (geändert in Aranja u. s. f.) oder Urijah, dessen Feld David kauft, um darauf einen Altar zu bauen II. Sam. 24, 18. der dann Wunder thut, steht wahrscheinlich mit den Schutzgöttern der Jebusiter in engerer Beziehung, welche II. Sam. 5, 8. die Burg vor Feinden schützen: den אורים ופסחים „Feuergottheit" und deren Priestern (cf. I. Kön. 18, 26.). Daher man sagte: Wer Jebus schlagen will, muss erst die Gottheit Urim und ihre Priesterschaft in den Graben werfen, die Feinde der Seele Davids — (נפש scheint zuweilen die Gottheit zu bezeichnen wie oben V. 6 u. Richt. 5, 21. u. Ps. 24, 4.) des Gottes David's. Sollte dies nicht auch mit dem Namen Morija — מאוריה (vgl. LXX.) desgl. Hain des Moreh oder Mamre, zusammenhängen?

zu operiren, und es hat dieser Eroberungsversuch dem eindringenden Volke Israel wohl manches schwere Opfer gekostet, wie eine Combination von Richter 1, 7. mit Num. 14, 15. und 21, 1. ergiebt. Juda wurde gezwungen, Jerusalem, vgl. Jos. 15, 63. und Richt. 1, 21. und damit manche schon in Besitz genommenen Orte wieder aufzugeben. Doch scheint er überall die Siege entschieden zu haben. Ihm mochten sich aus Furcht vor dem gemeinsamen Feind Kenitische und Kenisitische Stämme angeschlossen haben Richt. 1, 13 und 16. Aus einer solchen Verbindung war auch der Kenisite Othniel hervorgegangen, der als judäischer Stammesfürst am Anfang der Richterzeit den Brüderstämmen bis zum Norden hinauf durch siegreiche Kämpfe gegen die Syrer Sicherheit schafft. — So hat denn Juda, überallhin Schrecken verbreitend, dem Namen Israel Achtung und Furcht bei den Völkern eingeflösst und dem Lande wie dem Volke Ruhe und Sicherheit verschafft, so dass die Völkerschaften, denen „vor dem Gotte Israels das Herz schmolz," der Stämmegemeinschaft Israel so lange Zeit Frieden gewährten, bis dass sie sich dauernd niederlassen, sich neu organisiren und dem Landbau sich hingeben konnten. Da mochte man auch daran denken, dem siegreichen Kriegsgotte Israels auch einen Heerd und Cultus für den Frieden, also dem Friedensgotte im Mittelpunkte des neueroberten Landes einzurichten, und so wurde diese Cultusstätte passend שילה ursprünglich שילון „Friedensgott" und „Friedensstätte" genannt. (Wir finden wenigstens gar keine Sage an diese lange Zeit heilige Stadt geknüpft, was doch der Fall wäre, wenn sie ein höheres Alter hätte.) Bis hieher nun, bis man zur „Friedensstätte" gelangte, war Juda der Führerstamm. Hier legte er seinen Feldherrnstab nieder. Aber wer sollte, wenn im Frieden zu heiligen Angelegenheiten der Nation die Stämme sich hier versammeln, in Berathungen und wichtigen Beschlüssen den Vorsitz führen?

Ihm, dem sie muthig im Kriege folgen, „gehorchen willig die Stämme" auch im Frieden. —

Der Name יהודה ist freilich bloss ein Epitheton „der Gehuldigte," allein die Reminiscenz eines Mylittenkultus in

Cap. 38, seine Beziehung zu תמר (vgl. Richter 20, 33. בער תמר, seine beiden Söhne Zerach (auch in Phönikien verehrt) und Pheres (Pharadh) Name einer arabischen Gottheit) weisen auf eine Sonnengottheit, auf den *Ἀδῶνις γενναῖος* hin vgl. יהור Jos. 19, 45. neben בני ברק —; הוד heisst auch Glanz und הוי הדה— Weh über den dahin geschiedenen אדן und weh über seinen Glanz (Jer. 22, 18.) ist eine alte Adonisklage (vgl. Movers Phön. I. 204 u. 248 und in Ersch und Gruber s. v. Phön. 396). Davon sind auch die Namen אישהוד Mann des Glanzes, אביהוד, אחיהוד und עמיהוד Verwandter des Glanzes. (עם in Eigennamen heisst nicht, wie Ewald meint, = *δῆμος* sondern nach dem Arabischen: Verwandter; עמרם = אברם). Sonach heisst יהודה der Gerühmte, Ruhm- und Glanzvolle. Auf diesen Namen spielt der Seher an und weil der Löwe auch meist Symbol dieser Sonnengottheit ist, lag ihm das Bild des gefürchteten Löwen um so näher. Er versucht zunächst eine Paronomasie und Alliteration:

Vers 8.

Jehuda, Dir huldigen Deine Brüder
Jochauferleger auf Deiner Feinde Nacken,
Ja, Deines Vater's Söhne vor Dir sich neigen.

Vers 9.

Ein junger Leu ist Juda
Vom Raub bist Du heraufgestiegen, mein Sohn,
Hat sich hingekauert, liegt da wie ein Löwe
Und wie eine Löwin — wer wird ihn aufreizen?

Vers 10.

Nicht weichet der Stab von Juda
Und der Gesetzgeber (-stab) von seinem Schoosse,
So lange als man nach Schiloh kommt,
Wo ihm noch der Gehorsam der Stämme (zu Theil wird).

Vers 11.

Er bindet an den Weinstock sein Füllen
An die Edelrebe seiner Eselin Sohn,
Wäscht mit Wein sein Kleid,
Mit Traubenblut sein Gewand;

Vers 12.

Dunkel die Augen vom Wein
Weiss die Zähne von Milch. —

Aus seinem Namen liest der Seher dem Stamme sein Schicksal: Huldigung bringen ihm die Brüderstämme freiwillig, die unterjochten Völker gezwungen entgegen. יד בערף bedeutet weder die Verfolgung wie נתן ערף Psalm 18, 41; Exod. 23, 27; noch ist etwa = אחז בערף Hiob 16, 12. an ein zerschmettern zu denken, sondern gemeint ist die Unterwerfung, die als ein Auferlegen des Joches auf dem Nacken beschrieben wird, wo für gewöhnlich שכם Jes. 9, 3. und צואר 10, 27. Wörtlich: Deine Hand = Deine Last vgl. ותכבד יד בית יוסף Richt. 1, 35. (vgl. Ezech. 3, 14. Jes. 8, 11.) lastet auf dem Nacken Deiner Feinde. Richtig Luther: Deine Hand wird Deinen Feinden auf dem Halse sein. — In echt semitisch-alterthümlicher Weise, wo Begriff und Bild oder Bezeichnung und Bezeichnetes ineinander laufen, aber in treffenden, malerischen Zügen wird der Stamm Juda als Sieger geschildert, als der kühne, keinen Feind fürchtende, aber von allen gefürchtete Löwe. Er hat in der Ebene Beute gemacht und steigt jetzt hinauf in seine Wohnung auf dem Gebirge (vgl. Hohesl. 4, 8. מעונות אריות הררי נמרים); dort lässt er sich sicher und furchtlos nieder, seine Beute verzehrend: wo ist der Feind, der ihn stören wird? — Als tapferer Vorkämpfer nicht im Zuge durch die Wüste, sondern während der ganzen Eroberungszeit, als Besieger der 3 grossen, in der Sage so oft wieder klingenden Helden Scheschai, Achiman und Talmai hat er sich besonders durch Kaleb diesen Namen wohl erworben; er hat allerorten seinen Brüdern beigestanden und dem

Volke Israel das Land Palestina gesichert. Er ist der Führer im Kriege. Und er ist der Herrscher im Frieden; wenn und so lange man in Schiloh tagt, folgen ihm die Stämme — עד kann, wie dum, sowohl heissen: während, als: bis dass, und ist beides ein Begriff, nur von verschiedenen Seiten aus gesehen (vgl. übrigens Exod. 15, 16. Jos. 10, 13.). So wird er auch im Weiteren als der vornehme Fürst geschildert, der auf dem jungen muthigen Esel reitet, nach damaliger Sitte (vgl. Richt. 5, 10.). Das Ross ist eben noch nicht Eigenthum der Hebräer; nur die Feinde sind Rossebesitzer und Reiter V. 17. Richt. 5, 22. Exod. 15, 1. Deut. 26, 1. Richt. 4, 3 u. s. f. und als solche gefürchtet. Erst die kriegerische Zeit Davids und seine Siege über das syrische Reitervolk II. Sam. 8, 4 und vgl. 15, 1 u. s. und Salomo's Luxus führten die Reiterei in Israel ein, ohne dass sie beim Volke und bei den Besseren beliebt war. Die zu erwartende schöne Friedenszeit (die messianische) wusste der Prophetismus daher nicht schöner zu beschreiben, als dass nach Beseitigung des verhassten Rosses Deuter. 17, 16. Micha 5, 9. und besonders Hosea 14, 4. der Fürst nach alter patriarchalischer Sitte wiederum „bescheiden auf einem Eselsfüllen einherreitet." Zach. 9, 9. Also nicht vom „Reitthier des Friedens" ist hier die Rede, sondern die Zeit, in der wir stehen, kennt bloss den Esel als Reitthier und zwar für den Fürsten, als welcher der Stamm beschrieben wird. Der Seher begleitet nämlich den heimkehrenden Sieger nach Hause. Juda kommt vom heissen blutigen Kampf, hat manchen Feind erlegt und so sind seine Kleider mit Feindesblut bespritzt. Zu vergleichen ist hier die erhabene Schilderung des Propheten, der Jahve vom Siege heimkehren sieht gegen die Feinde.*) Lange will der Dichter bei diesem Anblick

---

*) Es verlohnt sich hier in der Anmerkung die sinnverwandte Stelle Jes. 63, 1. wiederzugeben: „Wer kommt da von Edom (von Rothland), im Purpurgewand von Bosra her? sieh da — prangend in seiner Kleidung, ein Sieger (Beutemacher) in der Fülle seiner Kraft!" — Ich der Pfeilesender zum Siege, der gewaltige Sieger. מרבר kann unmöglich hier heissen reden, sondern ist ein Verb. denominativ.von רבר Pfeil (vgl.

nicht verweilen, er deutet den Umstand bloss an, erwähnt ihn kaum. Ehe er in sein Haus, also nach den südlichen Gebirgen, sich begiebt, befiehlt er ihm, sein blutgeflecktes Siegergewand zu waschen. Du brauchst nicht an den Bach hinabzusteigen, ruft er ihm zu; sieh' um Dich, überall treten Dir Weinstöcke in den Weg und an Edelreben ist kein Mangel. Steig' nur ab vom Sattel, binde Dein Eselsfüllen an den Weinstock und wasche das Blut Deiner Kleider mit dem Roth der Trauben ab. Dann, ermatteter Held, gönne Dir Ruhe in Deiner Wohnung, lösche Deinen Durst am Wein, bis Deine Blicke sich trüben. — Juda hatte sehr viele und berühmte Weinberge s. Hohl. 1, 14. Num. 13, 23 — und labe Dich — wie Jael den Sissera R. 5, 25. — mit Milch von Deiner heerdereichen Trift (vgl. I. Sam. 25, 2 u. f.) bis Deine Zähne blenden vor Weisse.

Nach der Zufälligkeit der Versabtheilung hat man leider dieses schön zusammenhängende Orakel auseinandergerissen, für jeden Vers verschiedene Beziehungen angenommen und sowohl die Schönheit des Gedichtes wie die historische Grundlage verkannt. Wahrlich, nicht um ein Haar dürfen wir in der Geschichte über die Eroberungszeit herabsteigen, oder — die ganze Lage des Stammes ist nicht mehr dazu angethan, Juda das Lob und die Huldigung der Stämme zu spenden, wie sie ihm hier entgegengebracht wird. Schon in der der Deborah vorangehenden Zeit (Richt. 4, 31. vgl. 5, 6.) dringen jene wilden und furchtbaren Philistäerhorden vom Süden her (vgl. Gen. 10, 14. Deut. 3, 13. Am. 9, 7.) in das judäische Land ein und machen es weithin unsicher. Darum hat auch die strenge Richterin Deborah für den fehlenden Stamm Juda keinen Tadel, weil er (und Simeon) schon damals von den

---

Hos. 13, 14. קטב und רשף (wovon auch דברה „die stachlichte") es kommt so vor Psalm 127, 5. II. Chron. 22, 10. und so Ewald) Jes. 31, 20. — „Warum ist Röthe an Deinem Gewand, Deine Kleider wie des Keltertreters?" — Die Kelter trat ich ganz allein, Niemand von den Völkern war bei mir, und ich trat sie in meinen Zorn, zerstampfte sie in meiner Wuth, da spritzte ihr Saft auf meine Kleider, hab all meine Gewänder befleckt! —

Eindringlingen hart in Anspruch genommen wurde. Vollends in der zweiten Richter — Zeithälfte hat Juda sich schon ganz und gar der Philistäermacht gefügt, und feige hören wir den „kühnen Löwen“ zu Simson sprechen: „Was thust Du uns da? Weisst Du nicht, dass die Philistäer über uns herrschen?“ Richt. 15, 11. Klänge hienach unser Lob für Juda in dieser Zeit nicht wie ein Hohn? Schwerlich konnten auch die Kriegsthaten David's dem Stamm Juda wieder das alte Ansehen, keinesfalls aber den Einfluss und die Uebermacht wieder schaffen, die er durch seinen geringen politischen Eifer und durch seine Theilnahmlosigkeit an dem Gewinn wohl während der Richterzeit eingebüsst hatte. Nun hat man auch V. 10 „das Scepter“ auf das Davidische Königthum beziehen zu müssen geglaubt, während doch Stellen, wie Richt. 5, 14. מושך בשבט סופר oder Amos, 1, 8. תומך שבט von philistäischen Fürsten סרנים lehren, dass es bloss das Herrscher-Insigne ist, und nicht gerade das königliche, offenbar vom Hirtenleben hergenommen (vgl. Lev. 27, 32. und Micha 7, 14. Die Bezeichnung מחוקק, eine sehr alterthümliche für Richter und Gesetzgeber, findet sich nicht einmal beim Königthum. Der Name ist vom Fürsten oder Richter, dem Träger des Stabs, auf den Stab selbst übertragen worden, als ob der Stab selbst die Ordnung und das Gesetz gäbe — eine echt alterthümlische Anschauung (vgl. Num. 21, 18.) und hier parallel שבט. Den Stab hat der Richter zwischen seinen Füssen, daher: es weiche nicht der „Gesetzgeber“ von zwischen seinen Füssen. Die Unbekanntschaft mit dem Be griff von מחקק zwang die alten Uebersetzer מבין רגליו = חלציו zu fassen und mit Herbeiziehung von Deut 28, 57, wo dies freilich viel passender von der Mutter steht, übersetzen sie: von zwischen seinen Lenden. Aus euphemistischen Gründen verbesserte daher der Samarit. מבין רגליו dies darf also nicht von der besonnenen Kritik weiter benutzt werden.

Wie wenig schliesst sich ferner an den Ruhm des Königthums die Hervorhebung des fruchtbaren Landes an und wie lose aneinandergereiht ist alles Einzelne! Wie ganz anders dagegen lautet es, wenn ein Orakel zur Zeit der Niederlassung dem heimziehenden Stamm Glück und Fruchtbarkeit auch für das fried-

liche Landleben verheisst, nachdem es ihm unvergänglichen Ruhm und dauerndes Ansehen im Staatsleben zugedacht hat!

Gehen wir jetz nach gewohnter Weise die verschiedenen Uebersetzungen durch, von deren Tendenzen man sich noch heute nicht ganz los gemacht hat, weil man ihre Quelle noch nicht klar genug erkannt hat:

Vers 8 haben die LXX das durch אתה betonte Pronominalsuffix in יודוך richtig durch die Voranstellung des Suffixes wiedergegeben, vgl. in der Parall. Gen. 24, 27. Doch übersetzen sie הודה nicht wie sonst — *ἐξομολογεῖσθαι* vgl. 29, 35 u. s. sondern *Σέ αἰνέσαισαν* — Dich mögen loben, denn הודה steht sonst bloss von einer Gott dargebrachten Huldigung (mit Ausnahme von Psalm 45, 18, wo man doch mehr an den Messias dachte und Hiob 40, 14, wozu die Uebers. zu vergl.) desshalb (nicht weil er, wie Winer meint, das arabische יוֹדוך gelesen) übersetzt das Sam. ירחמונך — sie werden dich lieben. Auch Onk. hat nicht יודון לך wie Syrer und Jerus., sondern בך — also nicht danken und preisen, sondern wie Hieronym. confitebuntur te — sie bekennen sich zu deinem Namen. Dies wird durch Midr. Rabb. und Jerus. deutlich על שמך יתקריון יהודאי Deine Brüder sollen (einst) nach Deinem Namen Judäer genannt werden. — Das vorausgestellte אתה wurde (vgl. Syr. und Targ. zu 24, 27) nicht mehr verstanden, man las in יהודה אתה eine Hervorhebung gegen seine getadelten Vorgänger. Juda hat auch einen sittlichen Fehler begangen Gen. 38; aber Vers 26 die Schuld bekannt. Man erklärte daher Sota 7b und יהודה הודה ולא בוש — Du bist ein Bekenner Deiner Schuld, ohne Dich zu schämen, daher sollen auch Deine Brüder Deinen Namen bekennen. Daraus ist abgenommen das onkelosische אתה הודיתא ולא בהתתא und Jerus.

Das 2. Versglied ist von Onkel. richtig erklärt ירך התקף על בעל דבבך — daneben sind noch 2 Glossen. Jerus. und Midrasch denken an das Zielen gegen den flichenden Feind. — Für Bücken, meist auch bloss Ausdruck der Huldigung für Gott, ist von den Targumim bloss „grüssen" gesetzt vgl. bes. Jerus. zu 18, 2; 19, 1; 24, 26 mit 23, 7. — Man scheint sogar, wie aus dem samarit.-arabisch. Comment. bei

Schnurrer i. Eich., Rep. XIII zu ersehen, unsere Stelle wirklich auf Gott und zwar auf die Richtung des Gebets nach Jerusalems Lage hin, die Kibla, bezogen zu haben.

Vers 9 wird im Midrasch גור אריה zu 2 Begriffen getrennt und im „jungen Leu" die Stammesherrschaft der Richterzeit und im „Löwen" das Davidische Königthum verstanden, so auch Onkel. (vgl. Saadj. סבל אסר, nicht אל אסר!)

Das Bild des von der Ebene nach seiner Bergeswohnung mit der Beute aufsteigenden Löwen war den Uebersetzern nicht klar. Die aramäisch. Uebersetzer nehmen עלה im ethischen Sinn, Du bist aufgestiegen = frei von dem Raube, dem טרף, der an Joseph begangen worden vgl. 37, 26 und 33, mein Sohn. Ja man verband sogar טרפבני zum stat. constructus, siehe Targum. und vergl. Saad. vielleicht mit etwas mehr Berücksichtigung der Accentuation: עליה = העליה חלצת אבני מן אלקחל — Vergl. Hieronym., dem das ascendisti auch nicht erklärlich, und desshalb hat Vulg. aus a praeda ad praedam geändert. Dasselbe that Abusaid: מן für עלי; siehe auch Luther. — Ganz auffallend ist die Uebersetzung der LXX: *ἐκ βλάστου υἱέ μου ἀνέβης.* — Vom Zweige bist du aufgestiegen, mein Sohn. Eine echt messianische Bezeichnung: Reis, vgl. Jes. 11, 1 und טרף, Zach. 3, 8; 6, 12. צמח heisst im Späthebrä. wirklich wie im aramäischen Blatt vgl. Ez. 17, 9 und LXX zu Gen. 8, 11; daran schlösse sich עלה aufschiessen recht gut an. Die äthiopische Uebersetzung der LXX hat jedoch אמח ואתך — aus Deiner Höhle und dies erweckt gegen die Authenticität des *βλάστου* einige Zweifel. Die Aenderung von Zweig in Höhle ist weder von einem mit dem Original vertrauten jüdischen Ueberarbeiter, noch weniger aber von einem christlichen zu erwarten. Wahrscheinlich schien *θήρα* (vgl. Aqu. und Symm.) den LXX zu hart und sie haben dafür *ἐκ δρύμου* oder ähnlich übersetzt: Vom Dickicht. Bei einigen Kirchenvätern (s. Sabatier's Itala) findet sich auch das doppeldeutige de frutice, nicht germine. Die viel citirte messianische Stelle schien für *ἐκ δρύμου* die Aenderung *ἐκ βλάστου* geeignet sein zu lassen (So scheint Jes. 43, 10 *καὶ ἐγὼ μάρτυς* ein christ-

licher Zusatz: und im berühmten Cap. 53, Vers 8 und 10 Aenderungen vorgekommen zu sein).

Um die Erklärungen von Vers 10 zu würdigen, müssen wir uns vor Allem vergegenwärtigen, dass, wie den Alten eine objective Kritik und Erklärung fremd und jede Uebersetzung eine subjective, das heisst, dem inneren religiösen Bedürfniss entsprechende und den religiösen Gefühlen und Anschauungen Rechnung tragende ist, so besonders der als Verkündigung des Endes der Zeiten angekündigte Segen des Patriarchen Jacob ein erst der Verwirklichung harrender Segen sein musste, der nicht schon abgethan und der Vergangenheit angehörig ist, sondern den nationalen Erwartungen Hoffnung, der religiösen Sehnsucht mitten im Druck und Leid Trost und glückliche Verheissung entgegenbringt. Und gerade der Stamm Juda ist es ja, der zum Träger der allein legitimen königlichen Hoheit und in Folge dessen des messianischen Berufes erkoren war und ist. Da musste, wenn von einem „Herrscher" die Rede ist, die davidische Herrschaft und wenn vom Scepter, der typische David oder Messias gemeint sein, und jede Zeitbestimmung das Ende der Zeit im Auge haben. So lassen die Targumim unseren Vers in שבט durch die Königszeit und auch in Serubabel u. s. f. die persische Fürstenzeit, im מחקק „Gesetzgeber" durch die Zeit der Soferim — ja das späte palestin. Targ. bis in die Zeit der Saboräer*) den Segen fortwirken, wie Rabbot an das Hillelsche Haus u. s. w. erinnert. — Schilo, die ephraemitische Stadt, hat aber „Gott verstossen" und von Zion ist hier keine Rede. שלה musste demnach eine andere Bedeutung bekommen. Man erinnerte sich an Ezech. 21, 32. עד בא אשר לו המשפט und las שִׁלֹו — scilic. המלוכה — bis der kömmt, dem die Herrschaft gebührt, so Syr, Onk., Targ., Jer. II., Aq. Symm.

*) Die Saboräer רבנן סבוראי sind die den Talmudisten אמוראי — „Ausspruch thuern" folgenden Lehrer, deren Hauptthätigkeit war, casuistische Fragen zu entscheiden mit dem Ausdruck des Gutachtens סבירנא „ich meine;" sie heissen hier im Jeruschalmi סברין Meinung gebende, Lehrer.

und Saadj. Anders etwas die LXX: ἐὼς ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ — bis dass kommt was ihm gebührt. Aehnlich im Jalkut nach Psalm 68, 30 und 76, 12 שי לו — bis dass die ihm dargebrachte Huldigung kommt. Diese messianische Deutung der LXX haben gerade die Kirchenväter ungenau aufgefasst = ὁ ἀποκείμενος, vergl. Hieronym. z. Ezech. 17, 22 und Andere cui repositum est = der zu erwartende, dem es aufbewahrt ist. So der äthiopische Uebersetzer, וצנוח להו — der auf den die Erwartung gerichtet ist, und Vulgata mit Anklingung an שלוח: qui mittendus ist. — Die späteren Combinationen von שילה mit שליה, wozu man eine Maskulinform שיל annahm — sein Sohn (sein jüngster) ועיר בנוי Jerus. II. f. J. Esr. und Nachmanid. oder mit שלה = friedlich sein, so dass שילה = שלמה und Jes. 9, 5 שר שלום von Sphorno und Abusaid beweisen bloss ein erwachendes Sprachgefühl, das gegen die Dogmatik auch die Grammatik zu Rathe zieht. Sam. b. Meir findet in שילה die Stadt richtig wieder, aber in עד כי einen terminus ad quem, einen prophetischen Hinweis auf den Verlust des 12 Stämmreiches in Sichem bei Schilo?! I. Kön. Cap. 12.

Die Form יקהה von יקה festmachen, anschliessen, gehorchen arab. יקה kommt nur noch Proverb. 30, 17 so vor und wird II. Kön. 14, 7 auf sie bei dem Ortsnamen יקתאל angespielt. Prov. 30, 1 אגור בן יקה dagegen ist ein Aramaismus aus קהא sammeln, welche Wurzel (in קהת) mit קוה sammeln verwandt ist. Diese bekanntere Wurzel fanden die Uebersetzer auch in יקהה. Daher יקהת אם Prov. a. a. O. nach Analogie von 23, 21 וקנה אמך. Die Zusammenfaltung, Runzeln des Gesichts deiner Mutter — (die Vulg. denkt gar an קוא ausspeien, von sich geben 30, 1 und 17). So hat auch hier Aqu. σύστημα = מקוה und der Samarit., der es für ein Verb. hielt, liest יקהתו, sie sammeln sich um Dich. LXX Syr. und Vulg. = von קוה und = תקוה Hoffnung, Erwartung der Völker. Mid. Rabb. und danach Jerus. I. von קהא stumpf sein. Die Völker werden von ihm abgestumpft, überwunden werden. — Von messianischen Gesichtspuncten aus ist die Beziehung auf die Völker gerechtfertigt, allein עמים ist meistens

und besonders in der älteren Zeit Bezeichnung für die Stämme vgl. Deut. 33, 3 und 19 und 1.

Die Abweichungen des samaritanischen Textes in den Versen 11 und 12 beruhen auf der Unbekanntschaft mit den alterthümlichen Formen des Stat. constr., die aber auch der Midr. Rabb. wie die Targum. verrathen, wenn auch das Bestreben, diesem Segen, der mehr „von dieser Welt", eine idealere Höhe zu geben, mitgewirkt hat, um עירה = seine Stadt (Onk.) oder seinen Feind = ער (Jerus,) und בני אתנו Erbauer des Ithunthors Ezech. 40, 15 בני איתונו oder Fortbauer seiner Lehre (Onkelos. a. und b.) oder die starken Feinde בני איתנו (Jerus.) sein zu lassen. Den Weinstock als Bild für Israel kennt auch Hieronym vergl. Psalm 80, 9 und Jes. 5 und Ephrem.

Für סותה hat der Sam. Text noch das richtige כסותה. Ibn Esra — und ihm folgen die Neueren — vergleicht מסוה Exod. 34, 33 f., dort ist aber an einen Schleier zu denken, wozu das verwandte שית, ein um den Kopf gewundenes Florgewebe, vgl. Psalm 73, 6 Prov. 7, 10, und die Worte שית Dorngeflechte und שתי Gewebe und שתית Weberinnen Jes. 19, 10 zu vergleichen. Hier passt aber „Bedeckung" jedenfalls besser als Schleier! — חכליל von חכל arab, Dunkel und mit כחל — dunkles Spiessglas verwandt, bedeutet die Trübung der Augen. Dies wird Proverb. 30, 17 als Uebermass der Trunkenheit genannt und schien darum den Uebersetzern nicht geeignet, wie dort (siehe d. Uebers. z. St.) dunkel unterlaufen wiedergegeben zu werden. Man combinirte daher das Wort hier mit כחל = Schminke — geschminkt d. h. schön, daher Vulg. pulchriores LXX χαραποιοὶ Syr. זרגן glänzend. Mit: roth übersetzen es die Targ. und d. Samarit. Unter den Augen versteht Onk. a (siehe Raschi z. Stell.) die hohe Aussicht — Berge oder b. die Quellen = Kelter und unter den Zähnen die Felsenzacken. Das ältere Targ. Jerus. zu Vers 12 ist mit seiner älteren Glosse vermuthlich durch eine Verwechslung von גלמתא = Berge vgl. zu Vers 26 mit גלימא = Kleid in Vers 11 I. und II. hineingerathen.

IV. Zabulon und Issakhar.

An Juda schliessen sich die zwei nördlichen Brüderstämme an, die wir auch unter Moses unter Judas Fahne ziehen sehen Num. 10, 12. In der früheren Zeit haben sie mit Reuben wohl eine engere Sippe ausgemacht, wenn anders die Mythe von der Quasi-Vaterschaft Reubens auf einer geschichtlichen Thatsache beruht. Die hier dem Zabulon ausnahmsweise zugedachte frühere Stellung (vergl. Gen. 30, 35, 46. Num. 1, 2, 10, 26), die sicherlich nicht „dem Abschreiber zur Last fällt," da sie der Mosissegen nachahmt, lässt uns eine veränderte Rangstellung dieser beiden Stämme unter einander vermuthen. Diese Vermuthung wird durch den bei der Landvertheilung dem Zabulon zugedachten Vorrang Jos. 19, 10 und 17 bestärkt, und eine Betrachtung des Zahlenverhältnisses der jedenfalls aus zwei verschiedenen Zeiten herrührenden statistischen Tabellen Num. 1, 2 und 26 gibt uns vielleicht die Gründe für eine solche Veränderung an die Hand. Wir dürfen es mit den Zahlen nicht so streng nehmen; allein wenn

in der 1. Tabelle Zabulon 57,400 und Issakhar 54,400

in der 2. dagegen Zabulon 60,500 und Issakhar 64,300

hat, so liegt darin doch die Erinnerung an eine frühere numerische Ueberlegenheit Zabulon's und eine spätere Issakhars deutlich vor. Es scheint sonach die Annahme gerechtfertigt, die beiden Stämme, Zabulon und Issakhar, haben sich früh von Reuben losgerissen und sich im Norden mitten unter die Phönizier niedergelassen und angesiedelt. Zabulon, der den echt phönikischen זבלון (siehe Num. 26, 27 und *Ζαβουλών* der LXX) oder בעל זבול, Besitzer der Himmelswohnung, zum Schutzgott hatte. — Die prophetischen Erzähler deuten auch hier wiederum einerseits die Beziehung, andererseits den Wortbegriff um — stand mit den Phöniziern in einem sehr engen, aber freiem Verkehr und behauptete ihnen gegenüber seine Selbstständigkeit und sein Gebiet, so dass man Richter 1, 30 die mit ihm vermischten Phönizier zu seinem Stamm zählte. Das auch Phönikische Stämme mit umfassende Gebiet Zabu-

lon's hatte daher eine grössere Ausdehnung nach dem Meere zu. Damit erklärt sich die ihm in unserem Segen angewiesene geographische Lage am Meere, die nach der Josua 19 beschriebenen Gebietstheilung viel eher Ascher als Zabulon zukäme. Nach Joseph. bell. Jud. 2, 18, 9, lag auch ohnweit Ptolemais eine Stadt Zabulon, vergl. auch Jos. 19, 27. Eine spätere im nationalen oder religiösen Interesse vorgenommene Sonderung und Ausscheidung des Stammes schob ihn mehr nach dem Osten hin und minderte mit seiner Zahl auch seinen Rang im Heeresbann. Ascher dagegen, in der ersten Zeit noch ein sehr geringer Stamm, späterhin aber an Zahl und Ansehen ziemlich gewachsen, wie ein Vergleich der beiden Tabellen und der ihm im Mosissegen zuertheilte politische Ruhm lehrt, unterwarf sich allmählig die früher dem Zabulon zuerkannten Gebiete. Dies scheint uns die beste Lösung der von Ewald gerügten Widersprüche mit Josua 19 und Richt. 5, 17.

An den Namen Zabulon „Wohner" spielt der Seher hier an: Er wohnt längs des Meeres und lehnt sich an der phönikischen Stadt Ssidon, nach dem Schutzgott צידון = Gott des ציד Fischfanges, benannt, an:

Vers 13.

Zabulon wohnt an der Bucht des Meeres
(wo die Schiffe sich bergen)
Und seine Lende lehnt sich an Ssidon an.

Die Worte והוא לחוף אניות sind nur eine matte Wiederholung des ersten Gliedes und והוא leitet weder ein neues Subject noch einen neuen Sinn ein. Sie sind vielmehr eine Glosse, um den Ausdruck חוף ימים etymologisch richtig zu erklären.*) חוף = vgl. femin. חופה von חפף schirmen ≔ bedeute Schutz, Obdach der Schiffe gegen Sturm und Unwetter.

---

*) Aehnliche erklärende Glossen finden sich Jonas 1, 8. zu בשלמי V. 7 vgl. LXX. die es nicht hat, Jes. 30, 26. vgl. LXX. desgl. Hiob 23, 12. Glosse zu מחק vgl. LXX. die בחק lesen und V. 14 nicht hatten! Desgl. (Prov. 16, 29. viell Glosse zu נרגן?)

Und dies ist ganz richtig; auch im Arabischen heisst חאפה zunächst Bucht und dann überhaupt Gestade und Ufer. ימים ist die alte Form für das Meer als Vielheit gedacht vgl. Gen. 1, 10. Hiob 6, 3. Psalm 46, 3; in Prosa dagegen חוף הים Deut. 1, 7. Jos. 9, 1. — Richtig haben die LXX. für חוף אניות ἔρμον. Die anderen Uebersetzungen kennen bloss חוף in der Bedeutung: Ufer und rathen daher, wie die Neueren so gut wie sie können, ob es Insel (Onk. und Jerus.) oder verborgene Schätze = ספון vgl. Deut. 33, 19. (so Syrer שופרא und Onkel. Glosse טוב ימא) heissen kann.*)

Ob עד oder על das Richtigere ist, hat die Massora selbst sich nicht entscheiden können; sprachlich lässt sich gegen על nichts einwenden.

Issakhar

tritt uns nicht, wie die anderen Stämme, mit einer Benennung nach einem eigenen Landesschutzgott entgegen, er ist eben zur Zeit der Stämme-Eintheilung wie zu unserer Zeit noch kein freier selbstständiger Stamm; er ist ישאשכר = Lohnhinnehmer, Söldner der Phönizier, zwischen denen er sich niedergelassen. Dieser Name verblieb ihm, wenn er auch später umgedeutet und sogar in der Aussprache geändert wurde. Der ganze Ernst dieser Namensbedeutung giebt sich in dem derben Tadel kund, den das Orakel ihm zuertheilt.

Dieser kräftige und zahlreiche Stamm, der, wenn er nur Gefühl für seine politische Freiheit und Selbstständigkeit hätte und für das nationale Gemeinwohl Eifer bethätigte, eine so starke Schutzwehr des Volkes Israel sein könnte, verharrt aus Liebe zur Behaglichkeit und Ruhe in dem Zustande der Abhängigkeit und Dienstpflichtigkeit. Das üppige Land, die

---

*) Die äthiopisch. Uebers.: Zabulon kann nicht wohnen an d. Hafen d. Sch. ist offenbar corrupt; wahrscheinlich stand für שאונו (welches Wort vermuthlich aus שאינו := der nicht im Stande ist, sich zum Verbum שאן gebildet hat!) שבאנו humanitas, persona sua = ipse Uebersetzung von αὐτὸς der LXX. Das erste Glied ist, weil es dasselbe besagt was das 2te, ausgelassen. —

liebliche Gegend — er hatte die fruchtbare Ebene Iizreel inne — hatte den einwandernden Stamm angezogen und er liess sich mitten unter die phönikische Stämme nieder, losgerissen von dem engen Verband der Brüder, und gab für den fetten, fruchtbaren Boden seine Selbstständigkeit und seine politische Macht preis. Desshalb ist auch im 1. Cap. der Richter, wo alle westjordanische Stämme erwähnt werden, weil sie einzelne Gegenden ihres Gebiets noch nicht völlig unterworfen haben, von Issakhar gar keine Rede, weil er eben noch gar nicht der Herr seines Gebietes geworden, noch ganz unfrei war. Ueber diesen Mangel eines nationalen Pflichtbewusstseins, über diese Erschlaffung in Folge der Ueppigkeit seines Landes klagt ihn in bitterer Ironie der Seher an:

Vers 14.

Issakhar ist ein Knochen — Esel
Hingestreckt zwischen den Hürden.

Vers 15.

Weil er sah seinen Rastort, dass er gut
Und das Land, dass es lieblich,
Da neigte er seine Schulter zum Lasttragen
Und ward zum Frohn dienstbar.

Einen markigen Esel nennt er ihn, der mit Kräften gut ausgestattet ist, aber nicht zum eignen Frommen, sondern zum Nutzen des Herrn, in dessen Stallung er steht, um sein Futter zu verzehren. Ja, die Liebe für das gute Futter hat ihn seiner Freiheit vergessen lassen.

Es ist durchaus ungehörig, dem „Esel" hier einen milderen Beigeschmack zu geben und an den orientalischen wilden Esel zu erinnern. Dieser heisst פֶּרֶא und dient für das Beduinenvolk Ismael zur passenden Bezeichnung. Hier aber ist der zahme Lastesel gemeint, der als breitschulterig, knochig und zum Lasttragen geschaffen durch גָּרֶם gekennzeichnet wird.

Diese Milderungsversuche stammen eben von der traditionellen Bibelauffassung, die hier in allen Uebersetzungen bemüht ist, den herben Tadel zu beseitigen, der doch in der Folgezeit so segensreiche Wirkung hatte. Ja, er hat sich schon vor der Zeit Debora's seine Freiheit errungen, denn als kräftiger, freier Stamm kämpft er unter Barak's Leitung für die Unabhängigkeit des Landes Richt. 5, 15. Dass aber Issakhar, noch kriegerisch unter Debora, erst später verweichlicht worden sei, ist schon an sich unwahrscheinlich nach den oben Auseinandersetzungen, und der Name Issakhar verlangt auch eine Berücksichtigung. Uns dünkt es wenigstens unwahrscheinlich, dass man einem Volke in so alter Zeit einen Namen giebt, wie heutzutage ein Vater sein Kind „Gottgeschenk" = Theodor oder „Gottding" nennt. Dann gebührt die Originalität des Ausdruckes ישב בין המשפתים Richt. 5, 16. nicht dem Deboraliede, sondern unserem Dichter, der das derbere רבץ hat und das Bild des Esels ganz ausmalt, „der zwischen den Ställen (oder der Doppelstallung) hingestreckt ist. Endlich ergiebt ein klares Verständniss von Vers 15, dass Issakhar, sobald er den gefundenen Rastort gut fand, in Abhängigkeit verfiel. — Für מנוחה, das weder zu der Maskulinform טוב — ein Nomen kann es hier nicht sein! — noch zu dem mit dem bestimmten Artikel versehenen ואת הארץ passt, ist zu lesen מנוחֹה — vgl. מנוסי von מנוֹס — von מנוֹח Gen. 8, 9. Klagel. 1, 3 u. f. Rastort und Niederlassungsort (Ruth 3, 1) vielleicht auch so: 1, 9. — Es ist hier noch die Doppelbeziehung auf das Bild und den Stamm beabsichtigt — מַס eine Contraction von מַכְסְ — der alten Form מַלְכְ — von כסס zumessen bedeutet sowohl die zugemessene Sclavenarbeit wie den zugemessenen Tribut. cf. Deut. 20, 11. Jes. 31, 8. und Richt. 1, 28. I. König 9, 15. —

Dieser ganze schwere Schimpf, der den Patriarchen hier trifft, fand bei den Alten Anstoss. Die LXX. lesen חמוד גרם (vgl. גרם Psalm 119, 20.) τὸ καλὸν ἐπεθύμησε. Auch im Rabbot blickt (worauf schon Geiger aufmerksam macht) die Lesart חמוד durch: Liebessehnsucht s. Gen. 30, 19. habe ihn (s. Geburt) veranlasst (גרם). — Eine andere Lesart, die der Sam-

Text adoptirte, ist חמור גרים — Lastträger der Anwohner, der Nachbarn, denen er die Früchte seines Landes zuträgt, wird in Midr. Rabbot gegeben, dagegen aber eingewendet: יש׳ חמור לגרמיה, Iss. sei sein eigener Lastträger wörtlich: für seine Beine, d. h. zum eignen Nutzen, nicht für Andere. Diese Stelle dürfte von Saadj. missverstanden oder anders angewandt worden sein, wenn er, ebenfalls aus euphemistischer Tendenz übersetzt: גסם מנפרד — ein in sich abgeschlossener Körper zwischen den Gebieten wohnend ist Iss. d. h. ohne Berührung mit den Stämmen. — Syr und Jerus. II. umschreiben: ein starker Mann (Stamm). Onk. reich beladen mit Gütern (vgl. Tary zu גרם Num. 24, 8.). Auch Hieronym. spricht de vehendis ad mare oneribus. Abusaid übersetzt: bespanntes Lastthier חמול ותור. — Später gab man dem Worte die Bedeutung: Lastträger der Gotteslehre mit Beziehung auf I. Chron. 12, 3. בין המשפתים hiess jetzt: zwischen den Grenzen; die sam. Uebers. denkt gar an שפתים zwischen verschiedenen Zungen בין לשאניא. — Auch למם עובד milderte man: LXX. γεωργὸς Feldbebauer. Samarit.: ארים פרנם Miethling zum Feldbau (πύρνος) — Saad. באדמא — Diener; der Midr. fasst es ethisch — Gott dienstbar. Ephrem: er giebt den Leviten den Zehent — Targum. und Midr. hypostasiren für שכמו und ויהי den Kanaaniter. — Iss. habe alle Kanaaniter seines Landes unterworfen, während die Brüder (Richter Cap. 1) noch „Reste übrig gelassen."

V. Dan.

Unter den Söhnen der Mägde der älteste, nimmt Dan neben Jehuda und Joseph eine hervorragende Stellung im Heeresbann ein; er deckt Num. 10, 25. den Rücken des Zuges, ist also ein tapferer und nach Num. 2 und 26 ein sehr zahlreicher Stamm. Die Söhne der Mägde haben wahrscheinlich ziemlich früh viele fremde Bestandtheile aufgenommen, worauf neben ihrer Eigenschaft als Söhne der Mägde oder Kebsweiber die echt phönikischen Namen ihrer Schutzgottheiten hinweisen. דן von דין walten (Gen. 6, 3.) Der Walter (wov. דינה fem. Walterin) ist eine Gottheit, nach deren Patronat die

schon Gen. 14, 14. genannte Stadt דן heisst. Auch II. Sam. 24, 6. heisst eine Stadt nach dem „syrinx (= שורקה!?!) spielenden Dan דן יען — Paneas. Vermuthlich wohnte schon in der vorägyptischen Zeit der israelitische Stamm hier und nannte sich nach seinem localen Schutzgott. Auf seinen Namen „die Chuschiten Gen. 46, 23. spielt vielleicht נחש V. 17 auch an. — Bei der Einnahme des Landes nahm er Anfangs im Südosten Besitz und wollte sich an Juda und vornehmlich an Joseph (Benjamin und Ephraim) anschliessen. Wäre es ihm geglückt, diese Lage am Meere zu behaupten, so hätte er sich zu einer recht ansehnlichen Macht erheben können; seine physische Kraft, seine Schlauheit und sein phönizischer Handelsgeist hätte ihn zu einem unternehmenden Volke machen können. Allein die Emoräer, vom Nordosten, ihrem alten Wohnsitz (Richt. 10, 8. und Num. 21, 21 f.), verdrängt, hatten hier ihre ganze Macht concentrirt und schlugen sich wie ein Keil mitten in den Stamm und zersplitterten seine Kräfte, (Richt. 1, 34. und Jos. 19, 46, wo das vorgeschlagene ויאץ das Richtige). Sie drängten einen Theil nordwärts nach dem Gebirg Ephraim zu, und hier kam Joséph dem Bruder noch etwas zu Hilfe (vgl. Richt. 1, 35). Hier weilt er auch in der Deborazeit auf Schiffen. Der andere Theil wurde auf Juda hingedrängt, unter dem er sich auch niederliess und mit ihm die gleichen Städte: Sarea, Eschthaol und Kirjat Jea'rim (Richt. 18, 11, 12; 13, 2. vgl. Jos. 15, 33 und 19, 41) bewohnte. So schienen sie ihre Stammeseigenschaft und ihren Schutzgott ganz verlieren zu sollen, bis sie endlich sich entschlossen, in der alten Heimath im Norden dem Gotte Dan einen Sitz und Altar aufzurichten,*) welcher Cultus sich bis zum Exil

---

*) Dieses Cultus erinnerte man sich nicht gerne, daher die Massora II. Sam. 20, 18 die noch von den LXX vorgefundene Lesart:

שאל ישאלו באבל ודן התמים אבי שלמו אמוני ישראל:

verändert hat. = Man befrage in Abel und Dan die Wahrheit = das Orakel. Haben denn aufgehört (die Wahrheit) die Treuen Israels? — Zu הבי = אבי vergl. II. Kön. 5, 13, Hiob 34, 36. Ueber dies von den Massoreten verkannte Wort anderswo.

forterhielt, wie Richt. 18, 30 sagt oder wenigstens bis zur salomonischen Zeit V. 31 in derselben Form. Hier in Dan — Laisch findet sie der Mosissegen zu neuem Leben erwacht. Unser Seher sieht sie mitten in dieser gefahrvollen Zeit. Darum begleitet er dieses Stammes Geschick mit so lebhafter Theilnahme, darum ist seine Stimmung eine so erregte und elegische. Es ist der Priester vor dem National-altare Jahwe's, der, ergriffen von der die ganze Volksgemeinde mit berührenden Noth und der Gefahr, einen Zweig vom Stamme Israel absterben zu sehen, sein für das Gemeinwohl tief bekümmertes Herz vor dem Gotte Israels öffnet. Er segnet nicht im Namen Jacobs; er betet in dem hastig abgebrochenen יהי — o dass sei . . . ! und endet mit dem Stossseufzer: Auf Deine Hilfe, o Jahwe, harre ich. — Während alle Stämme sich auf festem Grund und Boden niedergelassen haben und dem Landbau sich friedlich hingeben unter Jahwe's allgemeinem Schutz, hat der Stamm Dan (s. Richt. 18) noch keinen Besitz gefunden; soll er, bereits seiner Stammeseinheit verlustig, seinen Namen und seinen Stammesschutzgott verlieren? So fürchtet und bangt der Seher und wünscht, dass er doch seine ganze Kraft und Schlauheit aufböte, um den überlegenen Feind, „dessen Höhe wie die der Zedern und dessen Stärke von Eichen" (Amos 2, 9), den Emoräer, an seinem „Grenzgebiet" zu Boden zu schleudern und seines Landes Herr zu werden, dazu die Hilfe des Nationalgottes Jahwe erwartend:

Vers 16.

Dan („Walter") wird sein Volk verwalten,
Wie irgend ein Stamm Israels.

Vers 17.

Es sei Dan eine Schlange an dem Wege
Eine Hornotter am Pfade
Die beisset in die Fersen des Rosses,
Dass sein Reiter rückwärts fällt.

Vers 18.

Deiner Hilfe harre ich, o Jahwe!

Was das heisse: Dan wird seinen Stamm verwalten, ist nach der obigen Auseinandersetzung klar. Der noch mit göttlichen Attributen versehene Schutzgeist wird vom Stamme selbst geschieden, er steht aber unter der Hoheit des Einen Nationalgottes Jahwe. Wir brauchen auch nicht zu jenem Auskunftsmittel der Rathlosigkeit zu greifen, V. 18 sei eine Interpolation. — Von wem? und wozu??! — oder: er sei der letzte Stossseufzer eines Sterbenden!!! Wir werden auch nicht עמו auf ganz Israel beziehen und Dan für den Daniten Simson gelten lassen „der Israel aus der Hand der Philistäer rettete," weil — unser Dichter die Philistäer noch gar nicht kennt. Wir haben schon oben bei Juda darauf hingewiesen, dass für die Philistäerzeit eine Verherrlichung Judas unstatthaft war, dass also bei Annahme einer Zeiteinheit für dies Orakel der 12 Stämme eine Bekanntschaft mit den Philistäern unmöglich ist. Das Orakel Dan's setzt auch einen anderen Feind als die Philistäer voraus. Es ist von Ross und Reitern die Rede. Für die Hebräer jener Zeit ist dies kein so geläufiges Bild; sie kennen das gefürchtete Ross im Besitz der gewaltigen Emoräer Richt. 4, 3, Jos. 17, 18 f., Richt. 1, 35. — Waren aber die rohen Philisterhorden ein Reitervolk? Noch nicht einmal in der Zeit Saul's ist von philistäischen Pferden, wohl aber von anderem Vieh im Lager die Rede. I. Sam. 15 u. f., und die rohen Waffen, mit denen Samgar Richt. 3, 21 und Simson gegen sie kämpfen (auch noch Jonathan I. Sam. 14) setzen wahrlich kein disciplinirtes Heer und keine Reiter voraus. — Aber man will so gerne in der schlauen Schlange den Simson sehen! Sehen denn aber die Kämpfe Simson's wirklich so aus, als ob noch dem Lande Dan Leben und Freiheit zu erkämpfen wäre? und sind sie etwas mehr als Neckereien, Versuche ohnmächtiger Rache und Verzweiflung? „Sich rächen" will Simson immer und immer wieder, nicht das Vaterland vertheidigen, das längst von den Feinden ganz und gar in Besitz genommen und unter ihrer Gewalt

schmachtet, wie die Resignation des Stammes Juda deutlich genug zeigt. „Sein Geist fängt erst zu klopfen an im Lager Dan“ 13, 25, als Dan schon aus seinem Gebiet verdrängt war 18, 12 und kein freies Land im Süden mehr besass.

Man folgte eben kritiklos den alten Uebersetzungen — die Targumim handeln wenigstens correkter, wenn sie, weil ihnen עמו ganz Israel bedeutete, באחד = יחד vgl. Deut. 33, 5 = zumal allesammt die Stämme Israels übersetzen, das eine ohne das andere gibt keinen vernünftigen Sinn. Eine andere, auch neuerdings beliebte Erklärung אחד — Singularis Vorzüglicher, Erster wird widerlegt durch Gen. 26, 10 (doch vgl. Targ.) 37, 20 u. f. שפיפון der mit der Eigenschaft des Schleichens behaftete Cerast. ist von den LXX als Adject. ἐγκαθήμενος übersetzt, desgl. Targ. דכמין — lauernd von שוף. Vers 18 wussten die Uebersetzer nicht anders denn als Ausruf Simson's zu fassen, daher LXX περιμένων — erwartend. Saadj. fügt ein: יקול er spricht: — oder auch als Gebet Jacobs für Simson (Midr.), ja auch im Hinblick auf Messias: Auch auf Simson ist kein Verlass — so hoffe ich auf Dich, o Gott (Jerus.)

VI. Gad.

Auf Bilha's ersten Sohn folgt nicht, wie man erwarten sollte, Naphthali, sondern Gad, der erste Sohn Silpah's. Der Segen Ascher's und Naphthali's entsprechen sich in ihrem friedlichen Charakter so sehr und bilden einen so schönen Uebergang zu Joseph's Segen, dass man nicht wagen darf, eine „Versetzung des Abschreibers“ anzunehmen und Gad's kriegerischen Segen dazwischen hineinzuschieben. — Blicken wir auf die Reihe der Stämme zurück! Die älteren Stämme, die nur noch an der Erinnerung ihrer erbleichenden Grösse zehren, hat der Sehergeist Jacobs für unfähig erkannt, den Hauptkern in der Mannschaft Israels auszumachen; nur in Juda sah er den berufenen Herrscher, um den sich die anderen Brüder schaaren. Dieser wohnt im Süden. Da sollte der markige Issakhar den Norden schützen und die Ergiebigkeit seines Bodens zum gemeinsamen Vortheil ausnutzen. Er thut es

nicht und — erhält hämische Vorwürfe. Von Dan's Niederlassung im Südwesten hatte er viel gehofft; er fürchtet jetzt mehr als er hoffen kann. Da begegnet der Seherblick einem unter den Söhnen der Mägde, der, so gering auch an Zahl, doch durch Kühnheit und Selbstvertrauen vor den anderen sich vortheilhaft auszeichnet. Er zieht neben Reuben bewaffnet dem Heereszuge voran (Num. 32) greift zuerst die Königreiche Baschan und Jaeser an und bemächtigt sich des Landes Vers 34, Jes. 24, 25. Und dieses von allen Seiten feindlichen Angriffen ausgesetzte Land behauptet er nicht bloss, er dehnt es über die Hälfte des Ammoniterlandes allmählich aus; siehe Jos. 13, 25, vgl. Deut. 2, 17. Mochte dies zur Zeit unseres Dichters noch nicht recht gelungen und sein Weideland noch manchmal von den Streifzügen von Osten oder Süden her nach Beduinenweise (vgl. I. Chron. 5, 10) streitig gemacht worden sein, Jacob sieht in ihm doch eine aufkeimende Streitkraft, „die sich überall durchschlägt" und jeden feindlichen Andrang zurückwirft. Grosse Proben kampfgeübter Tapferkeit, wie unter Jephtah, hat er noch nicht abgelegt, den löwenmuthigen Gad kennt erst der Mosissegen. Er ist eben noch nicht von dem Schutzgotte גד = der Zumesser, dem zuschneidenden Glücksgott (vgl. מגי) allzureichlich bedacht, sondern mehr noch ein „Streifzügler", der „gestreift wird und wieder streift"; sein Name wechselt (im Deboralied) mit Gilead — Dem kleinen Stamm angemessen kurz, aber doch voll Zuversicht verkündet der Seher:

Vers 19.

Gad mögen Streifschaaren ihn auch umstreifen,
Er streift ihnen doch die Ferse.

Es ist nach den LXX. עֲקֵבָם zu lesen, da einerseits das Wort עקב zu lose dasteht und andererseits das folgende מאשר keinen erträglichen Sinn giebt und die Gleichmässigkeit des ganzen Segens der 12 Stämme, die immer ihren Namen vorangesetzt haben, etwas stört. Die LXX. lasen עקבים: *κατὰ πόδας*. Vielleicht hat die scheinbare Incongruenz des (Collectiv-)

Singulars גרוד zu ם ֫ diese wie die massoretische mit veranlasst.

Dass יגוד von גדד scheiden, einschneiden herkäme, haben bloss Saadj. und Sphorna eingesehen; die alten Uebersetzungen haben es mit גדוד schaaren combinirt. — Man dachte besonders an den gerüsteten Vortrab (Num. 29, 30, Jos. 4, 12); עקב hiess dann — hinterher: sie werden gerüstet vorherziehen und nachher die Feinde von ihrem Gebiet wegscheuchen Jer. II., Midr. Rabb. und Hieronym., oder עקב = Lohn, sie werden mit Lohn, mit Gütern zurückkehren, mit Bezug auf Josua 22, 8. Aqu. Syrer, vgl. Ephrem, und Vulgata; sie verstehen unter והוא im 2. Satz das Heer *Εὔζωνος εὐζωνιεῖ και αὐτος εὐζωνισθήσεται πτέρναν*; Vulg.: accinctus proeliabitur ante eum et ipse accingetur retrorsum; Syr. והוא נגד עקבא. Eine eigenthümliche Lesart hat der Samarit. גד יגידנו והוא יגיד עקב und übersetzt: בסור יבסרניה והוא יבסר עקב Gad wird ihn verkünden und er wird das Ende verkünden. — Zum Schrecken der jüdischen Apologetik müssen wir den jüdischen Ursprung dieser samaritanischen Lesart constatiren. Auch Tanchuma und Midr. Rabb. z. St. vergl. Bereschit Rabba §. 71 haben ersichtlich יגיד gelesen. Wie kam man auf eine solche Lesart? Der vorhergehende Segen Dan's endete mit der sehnsuchtsvollen Erwartung der Gotteshilfe. Was für Gotteshilfe konnte das sein, die für „das Ende der Zeiten" vom sterbenden Vater Jacob erwartet wird? Keine andere als die messianische (siehe den schon erwähnten Jeruschalmi z. Stelle). Auf Dan folgt aber Gad (= das Glück, der Glückliche), der Stamm aus dessen Mitte der Vorläufer, der Ankündiger מבשר (Jes. 52, 7) des Messias stammen soll (Maleach. 3, 23) Elias, der Gileadite (I. Kön. 17, 1). Wie nahe lag es da dem nach Heils- und Trostworten schmachtenden Volke für יְגִידֵנוּ : יְגוֹדֵנוּ zu vernehmen und zu lesen, wenn sie nur das Wort עֵקֶב „Ende" hörten. Nicht der Gelehrtenstube, sondern dem Bedürfniss der auf den Messias harrenden Gemeinde ist die Lesart entsprossen und ihr entnahm sie — vielleicht mehr unbewusst als bewusst — der Samaritaner.

VII. Ascher und Naphthali.

An diese beiden Stämme knüpfen sich noch keine politischen Hoffnungen. Kriegerisch haben sie sich noch nicht hervorgethan, denn noch haben sie beide nicht für das Schwert Jahwe's und Gideon's kämpfend die Grenzen des Landes vertheidigt Richt. 6, 35 und 7, 23, und noch hat Naphthali nicht unter Barak auf den Höhen des Gefildes sein Leben in die Schanzen geschlagen. 5, 18. Rühmen kann der Seher darum keine persönlichen Stammesvorzüge an ihnen. Ihr Ländergebiet zeichnete sich aber durch Fruchtbarkeit und Schöne vor allen anderen aus, so dass auch der Mosissegen die Anmuth Naphthalis und das beneidete Land des glücklichen „Ascher" preist. Daran knüpft auch unser Seher an:

Vers 20.

Ascher hat fette Brode,
Darum gibt er Leckerbissen des Königs.

אשר ist wie אשרה eine althebräische oder phönikische Gottheit der Geburt, der Fruchtbarkeit und insoferne des Glücks, bald in männlicher Gestalt als Ascher (der ägyptische Osyris, nach ihm nennt sich Assyrien oder אשור; er findet sich in den assyr. Namen: שלמן-אסר, פילאסר u. f.) Osir, Gott der Baumfrucht, bald in weiblicher Gestalt als אשרה Göttin der Leibesfrucht, daher auch עשתרות von עשר vermehren = Vermehrerin, verehrt. Sie wurden durch die geradgestreckten Bäume, die den Phallus repräsentirten, verehrt, welche אשרים und אשרות genannt werden, daher Deut. 16, 22: Du sollst nicht pflanzen die Aschera irgend eines Baumes neben dem Altar Jahwe's, Deines Gottes u. s. o. Ob nun die Gottheit nach dem Namen des ihn repräsentirenden Haines oder Baumes אשר (vgl. תאשר), davon auch אשל Gen. 21, 33, genannt wurde (von אשר = ישר gerade sein) und nicht vielmehr von dem geraden Fortgang (vgl. אשור Schritt und אשרים, wovon אשרי Heil des . . . .) = Glück, wonach auch der Name אשראל = Gottes Glück oder Gott der Glücks-

spender (Num. 26, 31, I. Chron. 4, 16), so genannt ist, lassen wir dahin gestellt. Diesen mythischen Charakter sucht recht absichtlich der prophetische Erzähler Gen. 30, 13 zu verwischen, wenn er אָשֵׁר mit dem Abstraktum: Glück (ebenso wie Vers 11 Gad) erklärt, und der 2. noch weiter gehend אשֵׁר, das denominative Verbum „preisen," zu Grunde legt. Dasselbe that auch der schon zu einem höheren Standpunkt des Monotheismus gelangte Dichter des Mosissegens, אשר = ברוך gepriesen nehmend Deut. 33, 24. Nicht also unser Seher! Ihm ist der Nationalgott Jahwe bloss höchster Gott, neben dem die Stammesschutzgötter noch Platz haben; Jahwe ist eben über sie gesetzt als מלך = König — eine Anschauung, die nicht vom „theokratischen Staatsleben" in ganz ungeschichtlicher Weise abgeleitet werden darf, sondern, die rein religiösen Charakters ist. Der König, dem die Leckerbissen gehören, mag auch wirklich Jahwe sein, und wenn die meisten Uebersetzungen durch den Plural den irdischen König stark hervortreten lassen, so geschieht das, wie Geiger in der Urschrift zeigt, mit Absicht. Die Beziehung auf Gott kennt noch Jerus. I, der מעדנים auf das Räucherwerk bezieht und der Midr. Rabb., der (nach II. Sam. 1, 24; vgl. Tanch.) an die Priesterkleider denkt! — לחם, als feminin construirt, heisst auch nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Brod = Speise, sondern wie Levit. 23, 17 der Laib Brod (vergl. zu diesem Unterschied das Arabische und אלום und אלומה Gen. 37, 7 und פשתֶה und פשתָה u. s. f.), es ist das Speisopfer gemeint, das dem Stammesschutzgott Ascher vorgesetzt wurde. Der mit fettem oder öligem Brod beschenkte Schutzgott belohnt seine Verehrer und gibt ihnen reichlichen Segen an Getreide und Oel. Diese Volksanschauung wird Hosea 2, 10—14 (vgl. Habak. 1, 16), weil sie so sehr jeden Aufschwung zu reineren religiösen Begriffen der Gottheit hemmte, von der Vielgötterei auf Jahwe als Gott der ganzen Erde umzusetzen versucht. Auf dieser naiven Anschauung fusst noch unser Segen: Denn והוא will, wie schon Ewald erkannt, einen Folgesatz einleiten und wäre höchst überflüssig, sollte es den Sinn des ersten Versgliedes mit anderen Worten wiederholen. Der Sinn ist

vielmehr der: Der reichliche Opfergaben empfangende „Gott der Fruchtbarkeit“ beschenkt seinen Stamm mit reichlichem Ertrag“ so dass er die Produkte seines gesegneten Landes für Leckerbissen des Königs oder zu schönen Geschenken für Jahwe verwenden kann.

Naphthali.

Vers 21.

Naphthali ist eine schlanke Terebinthe,
Die schöne Wipfel bietet.

Es ist zu lesen: נַפְתָּלִי אֵילָה שְׁלוּחָה הַנוֹתֵן אֲמִירֵי שָׁפֶר שלח ausstrecken vom Baume auch Jes. 16, 8, daher langgestreckt, schlank. נתן von Zweigen hervortreiben Ezech. 36, 8. — Das Land Naphthali's wird auch Deut. 33, 20 als anmuthig gepriesen. Von der schönen lieblichen Gegend am See Tiberias und Genesaret erzählen uns noch heute die Reisenden viel Rühmliches, und die bunte Abwechselung von fruchtbaren Weidetriften und schattigen Eichenwäldern bot zu jeder Zeit dem Auge einen freundlichen Anblick. In Eichenhainen verehrte man hier die Gottheit, die in der Sonne als ringender Gott נַפְתָּלַי (vgl. LXX: *Νεφθαλεῖμ*) von פתל drehen, Niphalform wie נמרר, angeschaut wurde und in קדש נפתלי Richt. 4, 6 ihr Heiligthum hatte, wo die Wahrsager-Eiche Vers 11 אילון מענים — so ist für בצענים „Geldmacher“ sic! vergleiche die LXX, wieder herzustellen nach 9, 37 — stand. Der Begriff „göttlichen Ringens“ ist noch mit Modification vom Erzähler Gen. 30, 8 (vgl. 32, 25) beibehalten.

Die Orakelworte sind also doppeldeutig, der Seher denkt zugleich an das anmuthige schattige Land und zugleich an den unter den schönen Wipfeln der schlanken Eiche verehrten Gott, der mit der Eiche, wie gewöhnlich, vgl. אשרה, identificirt wird, daher das Masculin הנותן zu אילה.

Aber welche Erinnerungen knüpfen sich an diese Eichen, an diesen Adonis = und Astartenkultus! „Söhne der Zauberin, Samen des „Buhlers“ und der Hure“ s. LXX, nennt

der heilige, des reinen Gottesgeistes volle Prophet Jesaj. 57, 3 deren Verehrer, „die sich der unnatürlichsten Unzucht hingeben unter jedem beschatteten grünen Baum“, vergl. Hosea 4, 13 und „grausige Menschenopfer begehen“ vgl. Jer. 2, 34 f. LXX und Syr., Hos. 9, 13 vgl. LXX und Schemot Rabba 20: שוחטת בניה, Ezech. 6, 13 und 23, 39. Kein Wunder also, wenn man die verhasste Eiche überall möglichst zu beseitigen suchte. Wenn Gott daher dem Abraham noch im Haine Mamre's erscheint, so sollen אלנים nach Targ., Samarit., Vulg. bloss „die Ebene“ bedeuten Gen. 18, 1 u. s. oder 12, 6 אלון desgl. איל פארן 14, 6 oder אלון בכות: mit מישר übersetzt, ja sogar nach Midr. = ἄλλων Jerus. I. Ja man machte sogar aus פלטנות = πλάθανος, welches Ber. Rabb. § 81 für אלה Gen. 35, 4 steht, zu פלטין = παλατιον, Pallast Rabb. § 42 Ende zu אלונים. Desshalb auch אשל Gen. 21, 33 (und I. Sam. 31, 13) von LXX mit ἄρουρα = Ackerland, von Targg. Syr. und Midr. (sogar: Gasthaus) Garten übersetzt; denn durfte ein solcher Hain in Beersaba mit dem Namen Jaweh's (s. das.) benannt werden? Oder wenn Jacob Altäre baut in Sichem 33, 20 oder Bethel 35, 7 und sie Hain des Gottes Israels nennt, so wird aus איל — אל Gott. Vergl. die massoretische Punktation zu Jos. 24, 26 אלה oder Jerem. 2, 34, wo Syr. und LXX אֵלָה — Jes. 1, 29 vgl. LXX und zu Jes. 6, 13 I. Sam. 17, 2; 21, 8 u. s. f. Man änderte ferner, wenn Hosea 14, 9 dem dem Vielgötterdienst ergebenen Israel mit heiligem Feuer zuruft, seine prophetische Rede abschliessend: Ephraim, wozu mir Gottgestalten auch? Ich bin Deine Laube und Dein Hain; ich der immergrünen Cypresse gleich, von mir ist dargereicht Deine Frucht! Es übte diese Scheu sogar auf die religiöse Praxis Einfluss. Levitic. 23, 40 wird für das Laubhüttenfest zum Feststrauss auch עץ עבות angeordnet, welches nach Ez. 6, 13 אלה עבותה vergl. mit 20, 28 עץעבות ein der Terebinthe oder Platane u. s. f. ähnlicher Baum, keineswegs aber die Myrthe sein kann, die Nehem. 8, 15 noch in Bezug auf jene Stelle neben עץ עבות genannt ist. Die Myrthe hatte aber für die spätere Zeit eine höhere Bedeutung, sieh. Zach. 1, 8 und verdrängte die ungern gesehene

Terebinthe u. s. f. — Wir wissen also, warum alle Uebersetzer, auch die LXX nicht ausgenommen, unseren Text in der ursprünglichen Form wiedergeben. Der Midr. Rabb. § 98 kennt noch die Lesart אֵילָה und erinnert an das fruchtreiche Thal Genesaret, wie er ja auch איל פארן § 42 mit Ebene erklärt. שלוחה passt zwar hierzu weniger, nun das bedeutet, wie שלח Neh. 3, 15 = מי שילח und das rabbinische בת השלחים, vergl. zu Hoheslied 4, 13 שלחיך, von Bächen durchzogen. Ganz so auch Hieronym. ager irriguus, mit Hinweis auf Genesaret und auf die Quellen von Tiberias. Ferner beruht auf dieser Lesart Onkelos (der nur שלוחה = חלש Loos aramäisch [vergl. arab. חלם Pfeil!] nimmt?) בארע טבא יתרמי ערביה. Die LXX übersetzen nicht Eiche! sondern *στέλεχος ἀνείμενον* — ausgestreckter Stamm; dagegen אמירי, die schönen Wipfel haben sie wie alle Versionen in אמרי Dinge = Früchte — *γέννημα* umgewandelt. — Späterhin setzte man für אֵילָה אַיָּלָה, Tanchuma und Hieronym. noch mit der alten Beziehung, das Land zeitigt, so schnell wie das Reh, die Früchte, meistens aber auf den Stamm selbst bezogen: er ist so behendig, wie die abgeschickte, losgelassene Hindin und er gibt schöne Reden, so Jerus. I. und II. Vulg. Dass man hier nicht sogleich an Barak aus Naphthali und das Deborahlied dachte, ergibt sich aus der Lesart שופר, die wir im Rabbot § 89 und im Samaritan. Text mit der Uebersetzung פרקן — Freiheit, Heil finden. Auch hier blickt messianische Erwartung durch, denn der Befreiungsruf der Posaune (vgl. Levitic. 25, 9) verkündet auch das messianische Heil, Jes. 27, 13. — Wenn auch der angeführte Midrasch nicht mehr diese Beziehung kennt, so findet sie sich mit der besseren Lesart שפר auch im Jerus. I. noch vor: Naphthali ist ein schneller Bote, der Hindin gleich auf die Bergeszacken hinauflaufend, um (vergl. Jes. 52, 7) das Schöne, glückliche Verheissungen zu verkünden מבשר בשרן טבן. — Was weiter folgt, ist spätere Ueberarbeitung, doch blicken Spuren von חקליא und פלטין (s. oben) durch, welche Erklärungen alle aufeinander gepfropft wurden. — Wie dies, ist auch Peschitto's אוגר קליל zu erklären. Unsere genetische Erklärung überhebt uns der Prü-

fung einseitiger Erklärungsversuche der einen und der anderen Version. —

VIII. Joseph und Benjamin.

Das Haus Joseph, nach dem Gottesnamen יהוסף (so noch Psalm 81, 6. genauer יהואסף — vgl. אביאסף אליאסף — worauf die Deutung Gen. 30, 23. אסף אלהים hinweist), Jahwe der Sammler, der Erntegeber, wie אליחרף Gott des Herbstes (I. Kön. 4, 3), so genannt, umfasste ursprünglich auch den בן אחר, den man V. 24 daselbst in Josephs Namen mitlas, den Benjamin „Sohn des Südens". So rechnet sich noch in der Davidischen Zeit der Benjaminite Simei II. Sam. 19, 20. vgl. 44 zum Hause Josephs (was die LXX. umzuändern versuchen.) Diese Zusammengehörigkeit gab sich dem religiösen Bewusstsein dadurch kund, dass der Vater Joseph's auf dem Gebirge Ephraims Jos. 24, 32. begraben lag, während die gemeinsame Mutter I. Sam. 10, 2. in Benjamins Gebiet gezeigt wurde. Im Heeresbann gehen die Stämme Ephraim, Manasse und Benjamin Num. 10, 22, wie im Kriege unter Deborah mit einander R. 5, 14. — Joseph ist Gen. 37, 3, der Sohn des Alters, den der Vater mehr als alle seine Söhne liebt und auch an Benjamins Seele ist die Seele Jacobs gebunden 44, 30, und Joseph liebt und behandelt ihn auch mehr als Vater denn als Bruder 43, 29 f. Ferner lässt die später beliebte und für den kleinen Stamm unverhältnissmässig grosse Zehnzahl der Familien 46, 21 (womit freilich Numer. 26, 38 f. zu vergleichen) auf einen späteren Eintritt in die Israels-gemeinde schliessen, wie ja auch erst, nachdem schon Jacob zu dem weiteren Namen Israel sich erhoben 35, 10. und nachdem ein zwölftes Kind Jacob's in Sichem aufgegangen war Cap. 34, Benjamin als das 12te Kind von Rahel geboren ward 35, 18. Diese Scheidung Benjamin's hat sich wie die That von Sichem bereits geraume Zeit vor unserer Periode zugetragen. Noch nicht vollzogen dagegen ist die Theilung von Ephraim und Manasse, wie der erste Vers unseres Segens ergiebt, der פרת בן = אפרת, also das überwiegende Ephraim für Manasse setzt. Diese Theilung

geschah erst, als Levi seinen Stammescharakter vollständig aufgab und in Folge dessen die bei allen Abrahamidenstämmen heilige Zwölfzahl wiederhergestellt werden musste. Diese Zweitheilung ahnt vielleicht schon der Seher, der ja schon die Zersplitterung Levi's sah, wenn er sagt: „Joseph ist ein Zweig, dessen (beiden) Töchterzweige über die Mauer emporranken." — Der Name אפרים ist eine Contraktion aus אפרתים, vergl. I. Sam. 1, 1. Ruth 1, 2, oder dem Dual אפרתַים nach dem Gotte der Fruchtbarkeit אפרת, von אפר = פרה (vgl. d. Arab.) dem auch Bethlehem, in dessen Nähe Rahel's Grab Gen. 48, 7. — vgl. II. Sam. 13, 23. und Jos. 15, 9. die benjaminitische Stadt אפרים — und vorzüglich das Gebirg Ephraim angehörte. Der nördlicher wohnende Theil Joseph's behielt Anfangs wahrscheinlich den Namen Joseph bei, und als eine namentliche Scheidung der Stämme nothwendig wurde, da hiess der erstere nach seinem Gebietsschutzgott Ephrath, dem gegenüber der altjosephitische Theil als der ältere erschien, aber „Namenlose" „der seinen Namen vergessen hatte" מנשה (vgl. Gen. 41, 51 f.). Im Deborahlied heisst er nach einem weiteren Gliede Makhir (V. 14), daher „die Söhne des Enkels auch schon auf dem Schoosse Joseph's in Mizraim geboren waren" Gen. 50, 23.

Bei keiner Gestalt unter den Stammvätern verweilt aber schon der erste elohistische Erzähler so gerne wie bei Joseph, und auf keine Gestalt ist eine solche Fülle von Anmuth und Würde, von ästhetischer und sittlicher Schönheit ausgegossen als auf Joseph. Er ist, möchte man sagen, der hebräische Apollo, aber um das ganze Maass sittlicher Tiefe und Erhabenheit dem hellenischen Genius überlegen. Auch Joseph ist ein ursprünglicher Sonnengott, dem Namen nach der Erntezeitiger – בעל קיץ — (Jupiter Casius), aber als der „schöne Jüngling" der Frühlingsgott Adonis meistens angeschaut. An seinen ersten Charakter knüpft sich die Geschichte des „Getreidesammlers" und „Getreidegebers" in Aegypten 41, 49; 42, 6. Als Jüngling Adonis ist er der Sohn der schönen „Wandernden" Rahel, der unfruchtbaren und keuschen Luna, der beneideten und von der Göttermutter verdrängten. Cap. 29. — Man denke an die

kuhgestaltete Isis! — Er wird wie Adonis beweint, „weil ihn ein Eber zerrissen“ 37, 33, und wieder lebendig gefunden. Er muss dienen, während er von einer Frau geliebt wird, aber wie ganz anders beträgt er sich als Simson oder gar als Herakles-Sandon u. s. f.; er handelt nicht mehr wie ein Naturgott der Schönheit sondern wie das Ideal der Sittlichkeit 39. V. 9. — Er wird öfter in „die Grube“ geworfen, so schlafen alle Sonnenhelden in Burgen oder Höhlen oder „dunklen“ Felsen — es bedeutet die Nacht, aus der er immer mit Glanz wieder aufsteigt. Als Gott des Lichts ist er Gott der Wahrheit und der Wahrsagekunst — in Sichem stand ja eine Wahrsagereiche Richt. 9, 37 —; aber in der prophetischen Erzählung deutet er die Träume nicht mehr als ein Gott, sondern die Gottheit spricht durch ihn 40, 8; 41, 16. — und wo er als Ernährer auftrat, da ist es nicht im Entferntesten mehr eine göttliche That, sondern die Gottheit hat das so gefügt 50, 19 f. — Wie mächtig hat hier der Prophetismus seine sittlichende Wirkung ausgeübt! Doch wir müssen in die Zeit der Vielgötterei zurück und sehen, wie der Stamm Joseph seine Gottheit verehrt hat. Als Symbol der Fruchtbarkeit diente nach den vielen Anspielungen des gegen den ephraimitischen Götterdienst eifernden Hosea 10, 1; 2, 14; 14, 9 u. f. vorzüglich der Weinstock, vgl. auch Jes. 32, 12; 28, 1 f. Ezech. 19, 10, an welchen sich besonders der Begriff der Anmuth כרם חמד Amos 5, 11. Jes. 27, 2. (von Aegypten!) knüpfte, doch eben so auch der Olivenbaum Jes. 17, 10. Jerem. 11, 16, nach dem Namen פּוּרִיָה, fruchttreibender Zweig, und daran denkt unser Seher; zugleich aber auch פָּרָה die Kuh nach Hosea 4, 16, 10, 11. und der fruchtbare Stier, nach welchem sowohl Ephraim oft, wie auch Aegypten, vergl. Jes. 46, 20, genannt wird. Dieser ephraimitische Cultus weist auf ägyptische Traditionen zwar hin, und wirklich sind die Söhne Joseph's aus einer Verbindung mit einer ägyptischen Priesterfamilie hervorgegangen Gen. 41, 25. Allein Joseph ist ja der Sage selbst nach ein dem Vater schon sehr früh entrissener Stamm, der durch madjanitische Völkerzüge, die vielleicht mit den Hyksos in Berührung stehen, nach Aegypten gekommen.

(37, 28.) Lange nachher erst zogen die anderen Stämme dahin, während Joseph eine angesehenere Stellung genoss. Schon oben Seite 29 haben wir darauf aufmerksam gemacht, wie der höhere, den Namen Jacob vollendende, Name Israel die Erwähnung Joseph's begleitet; wie Gen. 42, 5. die Brüder Joseph's, weil mit ihm geeinigt, die Söhne Israels heissen; wie die Nachricht von der Erhaltung des todtgeglaubten Joseph's die alten Gebeine Jacob's belebt, und „Israel" „kann nicht sterben, bis er seinen Sohn noch sieht;" „Joseph muss seine Augen schliessen" 45, 27 ff. Begleiten wir die Stämme nach Palästina, so giebt sich die Gegenüberstellung von Jacob und Joseph recht deutlich in dem tief-religiösen Bedürfniss kund, nicht bloss die Gebeine Jacob's, sondern auch und ganz besonders die Joseph's in dem Lande Israels begraben zu sehen, wesshalb Joseph „die Söhne Israels beschwört," ihn gleichfalls im Lande Kanaan zu begraben, „wenn Gott die Kinder Israel bedenken wird" sie von Aegypten zu befreien 50, 24 f. — פקד יפקד — Und als er sie „bedachte" Exod. 3, 16. פקד פקדתי— da ist es kein anderer als משה, der die religiös-politische Einigung der Stämme vollziehende Führer selbst, der in Erinnerung an das פקד יפקד Exod. 13, 19. die Gebeine Joseph's mitnimmt. Dies alles führt darauf hin, dass der erste geschichtliche Anfang des Volkes Israel, der Auszug aus Aegypten, vorzüglich vom Stamme Joseph ausging, indem diesem in Aegypten selbst angesiedelten Stamm die gosenitischen Familien Jacob's sich anschlossen, seinem Schutzgotte Israel sich unterordnend. Diese, Namen und Wesen des Volkes durch sein Ueberwiegen bestimmende Bedeutung Joseph's dauerte durch die Periode des sinaitischen Nomadenlebens noch fort, so dass auch noch bei den ersten Eroberungen Josua der Ephraimite die Führerschaft hatte. In seinem Namen בן נון vgl. LXX. Ναυὴ [v. I. Chron. 7, 27. נון] — der Strahlende — prägt sich vielleicht ebenso wie in seiner Grabesstätte auf dem Sonnenberge Jos. 24, 31. für die mythische Volksanschauung bloss der Gedanke aus, dass er ein echter Sohn des Israel war. — Bedeutsam lässt aber die Sage Num. 13. V. 30. bei Hebron, wo die gefürchteten

Riesen waren, Josua, vor Kaleb, dem Judäer, zurücktreten, das will sagen, in den Eroberungskämpfen gelangte der stärkere Stamm Juda zur Oberherrschaft. So kennt ihn unser Seher. Joseph hingegen ist, wie uns die alte Notiz Jos. 17, 14 ff. erzählt, obwohl ein grosses Volk und noch einen Stamm ausmachend, nicht muthig und unternehmend genug, um den mit „eisernen Wagen" gerüsteten Feind sogleich niederzuwerfen, und erst nach längeren Kämpfen gelang es ihm die bewährten „Pfeilschützen" zu überwinden Richt. 1. Die Ueberlegenheit des Stammes Joseph also oder die Hegemonie, die er nur während der Eroberungszeit an Juda abgeben musste, um sie in der für Juda wenig ruhmvollen späteren Richterzeit wieder an sich zu bringen, gab dem ganzen Volke den Namen Israel. Auf diese Erinnerung des ursprünglich ihm eignenden Namen Israel stolz, behauptet Joseph, der Vertreter der Mannschaft Israels, Juda gegenüber — zu der Zeit Davids, wo „die dem Juda vorangehenden älteren Brüder" schon längst alle und jede Bedeutung verloren haben!: „Zehn Theile habe ich an dem Könige und auch bin ich Dir (Juda) gegenüber der Erstgeborene — (lies nach LXX. בכור;) ich also hätte zuerst das Wort haben sollen." II. Sam. 19, 44. — Und so geht der Gegensatz von Israel und Juda, ja sogar von Jacob und Joseph (Psalm 77, 15. Hosea 10, 11.) durch die ganze Geschichte des Volkes, nicht, weil er erst unter David II. Sam. 2 und 20. und weiterhin unter Salomo und Rehabeam sich entwickelte, sondern weil er auch durch das Königthum keinen Ausgleich, keine innige Verschmelzung finden konnte. —

Von einer Hegemonie oder politischen Uebermacht des Stammes Joseph ist aber in unserem Orakel keine Rede, wenn der Seher auch das ganze Füllhorn seines Segens auf ihn ausschütten möchte. Zunächst wird seine Namenseigenschaft in seinem Namen und Symbol angeschaut dann seine politische Tugend, seine kriegerische Tapferkeit, die schweren Kämpfe, die er gegen den geübten Feind siegreich bestanden, geschildert und endlich die Fülle irdischen Segens ihm gespendet, die Jahwe, der Nationalgott, auf das Haupt des Stam-

mesgenius, auf Joseph, „den kranzumwundenen“ oder strahlenden unter seinen Brüdern, niedergelegt hat, indem er alle in seinem Dienste stehenden Naturwesen, die Himmel und die Fluth, die Sonne und die ewigen Berge, auffordert und veranlasst, ihn zu segnen. Nach diesen 3 Theilen wollen wir das Orakel Joseph's jetzt näher betrachten:

Vers 22.

Ein blühender Zweig ist Joseph,
Ein blühender Zweig am Bache;
Die Aeste übersteigen die Mauer.

Die Anspielung auf אפרת ist deutlich in פרת erkennbar, daher dieses Wort für den Namen Joseph vorangestellt ist. Beide sind nicht als Feminin — sondern ebenso, wie אחות Gen. 26, 26, גלית I. Sam. 17, 4. לפידת Richt. 4, 4. לבנת = Glas Jos. 19, 26. und ברקת = [σ] μάραγδος Exod. 28, 17, als Masculinformen anzusehen von פרה (oder אפר ?) vgl. שורש פרה Deut. 29, 17. — fruchttreibend. — Söhne und Töchter heissen die Zweige vergl. ינק Säugling Psalm 80, 12. Hiob 8, 16, Hos. 14, 7. — Die weibliche Singularform צערה zum Plural des Namens, im Arabischen ganz gewöhnlich, findet sich auch sonst oft vgl. Joel 1, 20, Jerem. 12, 4, Psalm 18, 35; 37, 31 und ff.

Das Bild des am Bache vortrefflich gedeihenden Baumes, der seine Arme nach allen Seiten hin ausbreitet, für den Doppelstamm Ephraim und Manasse hat richtig aufgefasst Targ., Onkelos, der, Tautologie vermeidend, das zweite בן פרת mit Weinstock übersetzt, und bei der Mauer, weil er nicht an die Gartenmauer denkt, an die zu erobernden Städte erinnert, daher zwei Söhne (-Töchter) schreiten hin, die Städte ihres Erblandes einzunehmen (vgl. den mittleren Theil von Jerus. I. und den letzteren in Jer. II. — Von dieser Auffassung und Lesart weichen aber alle älteren Uebersetzungen ab, und es blickt aus dem Ganzen die Absicht durch, dass man die Beziehung auf den götzendienerischen Stamm Ephraim vermeiden und nur in der idealen Gestalt des „frommen Joseph“

sich sonnen wollte. Es sollte desshalb nichts von dem ephraimitischen Weinstock ausgesagt werden, wohl aber von dem „schönen Sohn“ — siehe Raschi z. Stelle und so deutete man immer אפרתי *εὐγενης* Midr. Rabb. Wajikra § 2 und Ruth I. Vers 2 — oder sieh. Jerus. Midr. und Syrer: בן תרביתא Sohn der Zucht und der Sitte (nicht Fettigkeit! von תרב (Uhlemann) sondern von רבי — erziehen. — עלי עין hiess dann auch nicht mehr an der Quelle, sondern nach dem Auge d. h. von allen bewundert und beneidet — aber doch wie Babl. Sota 36 bemerkt: עלה עין über dem neidischen Blick erhaben, von ihm unbetroffen vgl. Sam. עלאי עין. Daher denn auch LXX: *υἱὸς ηὐξημένός μου ζηλωτὸς* und ganz so Vulg. filius accrescens et decorus aspectu. Die Schönheit Josephs finden auch im Weiteren noch geschildert Midr. Rabb. Jerus. und Hieronym.: die Töchter besteigen die Mauer (nochmals שור!) um zu schauen. — Um jedoch die Abweichungen der anderen Versionen zu verstehen, müssen wir beachten, dass das Waw des folgenden Vers 23: „Und sie erbitterten ihn“ die Alten veranlasste, schon hier einen Uebergang zu dem V. 23 und 24 geschilderten Kampf zu finden. Der Kampf des persönlichen Joseph's ist nur gegen die ihn beneidenden und erbitternden Brüder gerichtet, gegen die der Vater den „geliebten“ Sohn in Schutz nahm. Diese hier erwartete Erinnerung fand man mit einer kleinen Aenderung, wenn man las: בְּנִי צְעִירִי עָלַי שׁוּר — Mein junger Sohn (blick auf mich oder) bei mir ist die Mauer, flüchte Dich unter meinen Schutz! So haben LXX *υἱός μου νεώτατος, πρὸς μὲ ἀναστρεψον* und der Samarit., der nur עלי — steig auf übersetzt. Diese Auffassung, die dunkel auch in dem weiten Gewirre des Jerus. in anderer Wendung durchschimmert, kennt auch die Peschittho, die sich nur dem massoretischen Text mehr anschmiegen will; sie las: בנין סעוד העלה — Erhebe das Auge zum festen Bau; der auf die Mauer steigt, da streiten u. s. w. — sie lautet: סק עינא בנינא סמיכא דסלק בשורא.

Vers 23—25 ab.

Wie sehr sie ihn auch erbitterten,
Schossen und ihn verfolgten die Pfeilgeübten,

So blieb doch fest stehen sein Bogen
Und seiner Arme Gelenke waren flink,
Wegen der Hände des gewaltigen Jacobs
Wegen der Arme des Felsens Israels.
Vom Gotte Deines Vaters, der Dir beistand,
Und vom Allmächtigen, der Dich segnen wollte.

Die beiden Sätze Vers 23 und 24 sind durch die beiden ו zu Correlativsätzen verbunden = גם כי . . . ובכל ואת, arabisch פא . . . . בלמא; nach Hiob 16, 6 ist sogar der Voluntativ angemessener וימררהו — Und mochten sie ihn auch anfeinden — מרר kann wie מרה, vgl. das Arab., auch anfeinden bedeuten ebenso wie erbittern — und schossen sie auch — zu dem Perfect ורבו vergl. Proverb. 29, 9 in solcher Construktion — und verfolgten sie . . . so blieb doch fest, im Festen sein Bogen. — Es ist zu erinnern, dass der Bogen der Alten recht gross war (s. Winer Realwb. s. v.), so dass man ihn דרך treten und כנן — befestigen musste (siehe Psalm 7, 14; 21, 13), dass er nicht ausgleite. So auch hier: Er bleibt auf festem Boden, er gleitet nicht aus — und seiner Hände Gelenke (-Arme) sind beweglich zu פז vergl. das arab. = inquietus und מפזז springend, hüpfend II. Sam. 6, 16. Gedacht ist an den Kampf des Stammes Joseph gegen die Pheriziten und Rephaiten Jos. 17, 15. — Diesen Sieg aber gegen den starken Feind verdankt er dem höchsten Gotte Jacob-Israels, der ihm, wie Psalm 18, 33 dem Psalmisten, „Kraft verleiht und seinen Schritt fest macht, mit seiner Rechten stützt und mit seinem Arm treffen lehrt וזרעתך תְּרַכְּנִי! Vers 36, die Hände leitet zu dem Kampf, dass sein Arm einen „bezauberten" d. h. unfehlbaren Bogen führt. Vers 35*). Dies thut auch hier

*) Die Geschichte aller Völker, besonders so lange sie noch rohe und rein kriegerische Beschäftigungen und Vorstellungen haben, lehrt, dass an den Krieg sich immer vorzugsweise heilige Zeremonien knüpfen. Ehe man zum Krieg ging, wurde die Gottheit befragt und unter heiligen Uebungen angerufen. Gott selber wurde als Kriegsgott angeschaut (Exod. 15, 2.)

der „Starke Jacob's, und wie dort צור V. 32, hier der Fels אבן Israel's. Als Fels und Stein wurde freilich in der heidnischen Zeit die Gottheit selber angebetet, wie wir dies bei den Arabern noch zur Zeit des Mohammed und weiter hinab finden. Allein schon auf dieser Stufe des Monotheismus, in der wir hier stehen, hat der Stein und Fels = סלע Psalm 18, 3. und מצודה Burg die Bedeutung und den Begriff des

---

und als Einer, dessen Pfeile nicht fehlen (Habak 3, 14.) die Gottheit selber kämpft ja für ihr Volk. — Wenn man sie befragte, so warf man die heilige Siebenzahl von Stäben oder Pfeilen — dies bedeuten die Worte Ezech. 21, 28. שבעי שבועות, und gab Gott das günstige Zeichen, so waren diese Stäbe die „gesiebenten" das heisst, die geheiligten bezauberten oder erprobten, unausweichbar, unfehlbar treffend. Daher (Hiob 20, 24): Es durchbohrt ihn ein bezauberter Bogen קשת נחושה und so Psalm 18, 35. (Oder war der Pfeil etwa von Erz??!) — Ja, Jahwe selbst führt Habak 3, 9. solche unüberwindliche Pfeile — שבועות מטות אמר „gesiebente Stäbe durch Orakelwort." Zu אמר vgl. Psalm 68. „Der Herr giebt אמר — Orakel — die Glücksverkünderinen — einen grossen Feldzug." Unter dem heiligen Rufe Jah gab Jahwe עז — den Sieg, so Psalm 68, 5 und Schluss, Jes. 26, 4. Exod. 17, 16. oder der Schlachtenruf חרב ליהוה ולגדעון Richt. 7, 20. oder Richt. 5, 21. תדרכי נפשי עז. Auch Exod. 15, 2. stand, wie aus der Mechilta z. Stell. zu entnehmen, ursprünglich: עוי אמרת יה. „Mir hat Sieg verliehen der Ruf Jah (vergl. d. abweichenden Versionen!) (Aus diesem אמר ist abzuleiten Psalm 139, 20. יומרוך und Deut. 26, 17. und 18 האמיר). Ein solches, nur leider bisher unverständlich gebliebenes, Kriegsorakel ist — Psalm 110:

Orakel an meinen Herrn!

Bleib zu meiner Rechten, bis ich Deine Feinde mache zum Schemel für Deine Füsse! Den Pfeil Deines Sieges schickt Jahwe aus Zion, schleudere ihn רדהו wörtl. trete ihn!) gegen Deiner Feinde Mitte. Vergl. zu Folgend. die LXX! — Bei Dir sind ja Opfergaben am Tage Deines Heereszuges, auf heiligen Bergen vom Mutterleib ausersehen Dir die Lämmer, die jungen (lies טַלְיֵי wörtl. die Lämmer Deiner Jugend = Deine jungen Lämmer —) Jahwe hat's bei der Sieben geschworen, er nimmt's nicht zurück: Dir, dem Priester auf Ewigkeit (vgl. II. Sam. 6, 15; 8, 18. I. Kön. 8, 63; 13, 1 u. II. 16, 12.) nach des „Wahrheitskönigs" Ausspruch: Dir steht Jahwe zur Seite, zerschmettert am Tage seines Zornes die Könige. Seine Hände gegen die Feinde, füllen sich mit Leichen, er zerschmettert den Haufen auf weiter Erde, dass man wie vom Bache (auf dem Wege) [Blut] trinke, weil er so den Haufen trifft. —

Schutzes, des Zufluchtsortes, unter dem man sich geborgen fühlt, bekommen. אבן bedeutet auch Fels, wie der obenerwähnte Name אבן בהן oder II. Sam. 20, 8. und I. Sam. 7, 12. zeigt, wo offenbar Jahwe selbst אבן העזר „Stein der Hilfe" genannt wird; daher auch der Prophet Jesaias im göttlichen Zorneseifer 7, 14. sagt: Der in so unsittlicher Form angebetete Gott Jahwe wird „zum Stein des Anstosses und zum Fels des Strauchelns" werden für Israel. — אבן ישראל ist also klar und entspricht vollends den אביר יעקב im ersten Glied; משמרעה dagegen giebt weder an sich einen erträglichen Sinn, noch passt es im Parallelismus zu dem entsprechenden Worte im ersten Versglied: מידי — Die alte Lesart lautete: מורעי אבן יי; sie findet sich noch vor im Jerusch. II, wo nach der eigenthümlichen Entstehungsart dieses Targum neben רעה auch das alte זרעי in אדרע גבורתיה mit der richtigen Beziehung auf Gott sich erhalten hat — vergl. Jerus. I. zu Deut. 33, 27. — Bemerken wir aber, wie schon das Wort צור: Fels als Bezeichnung für Gott, in allen Uebersetzungen allenthalben umschrieben wird durch θεὸς, βοηθὸς, תקיפא, fortis — der Samaritaner sogar nach der rabbinischen Deutung צר Bildner צעורא, Former (vgl. Deut. 32, 4. vgl. Sifre) — so ist ein Anstoss an dem Worte אבן für die Gottheit um so eher zu erwarten. Fels wird Jes. 51, 1 f. Abraham und Sara genannt und so konnte auch hier Jacob dieser Fels selbst sein. Beresch. Rabba § 65 findet sich eine eigenthümliche Tradition im Munde des R. Jochanan: תרין אדרעין דאבונן יעקב כתרין עמודין דיפרא סופא (דפראי כיפא?) „Die beiden Arme Jacobs waren wie zwei Säulen von parischem Marmor." Diese Tradition stammt sicherlich aus unserer Stelle aus der Zeit, wo noch die richtige Lesart bestand, aber schon die Beziehung auf Jacob festgehalten wurde. Und dies Letztere geschah in dem Grade, dass man sogar — gegen alle sonstige Scrupolosität bei den Gottesnamen! — das vorhergehende und entsprechende אביר יעקב auch — siehe Sota babli 36 und Jerusch. I! — seines göttlichen Charakters entkleidete und Jacob selbst zum אביר machte. Dagegen trat dann eine Reaction ein; Jacob blieb noch der Fels, aber, da מידי (vergl. Jerus. zu Deut. 33, 3.

und Samarit. hier und sonst zur Vermeidung des Anthropomorphismus אתרא) in משם leicht begrifflich überspringt, so spaltete man מורעי in משם רעה; das sollte heissen: Von Seiten dessen, der ernährte den Felsen Israels. So Onkel. Vulg. (Syr?) So war denn doch wieder von Gott die Rede. Dies bewerkstelligen LXX. und Samarit. dadurch, dass sie das folgende מאל אביך noch hieherziehen, so dass Joseph der Hirt ist. „Der von dort (Aegypten) aus den Fels Israel hütet, = stark macht oder erhält, durch den Gott seines Vaters. —

Für das folgende ואת, welches nach Gen. 4, 1. mit Hilfe . . . heissen könnte, schlägt Knobel das dem Parallelismus entsprechendere מאת vor. Wir lesen aber keineswegs mit Ewald ואל שדי, weil wir שדי in den älteren oder alterthümlichen Schriften, Bileamssegen, Hiob und Rut, immer ohne אל finden und überhaupt (was bei Ewald in systematischem Zusammenhang steht) auch nicht mit ihm שדי zu einer Form קַטָל machen können, sondern von שָׁדַד, arab. شدد und شدر stark sein und dem nomen plural. שדים (wovon Hiob 19, 29: שדין) ableiten und für eine mit der Anredeform fixirte Bildung = אֲדֹנַי, meine Herrschaft, meine Gesammtkraft halten. Wie die Massorah „das Profane vom Heiligen schied“ in der Auseinanderhaltung der Formen אדֹנַי von אדֹנָי ohne jede innere Berechtigung, so wollte sie auch in der Form שֲׁדִים „die Naturkräfte“ als Geisterwelt von der Gottheit dem παντοκράτωρ und omnipotens oder schlechthin תקיפא geschieden wissen. Diese Ableitung scheint den alexandrinischen Pentateuchübersetzern noch erinnerlich gewesen zu sein, weshalb sie immer darin die Gottheit in Bezug auf die redende oder vor dem ! angeredete Person — vgl. hier θεὸς ὁ ἐμὸς; Genes. 17, 2 σοῦ; Exod. 6, 3 θεὸς αὐτῶν, — finden. (Nur bei Bileam absichtlich bloss θεὸς Num. 24, 4 u. 16, wo der Samaritaner gar = שֲׁדִים übersetzt!) Die späteren Alexandriner vergl. Ruth, 1, 20 u. s. wie Tgm. u. d. Rabbin. combiniren mit דַי ἱκανὸς der sich genügende, Saad. אלכאפי. —

Die Abweichungen, die die alten Uebersetzungen bieten, haben ihren Grund in der oben schon motivirten persönlichen

Beziehung auf Joseph. Den Bruder Joseph haben die Stammväter nicht mit Pfeilen geschossen und verfolgt, aber „berathschlagt und ihm nachgestellt" (LXX), oder nach dem Syrer, der וַרְבּוּ liest, „beneidet" und „viel gestritten mit ihm" oder „sich über seine Anbringereien erbittert und sich gerächt und übel mit ihm verfahren" (Onkel.) und zwar als בעלי חצים, das heisst dann bloss die Männer der Theilung, des Zwiespaltes Onkel. Midr. Samarit. Syr. oder die Pfeile haben bildliche Bedeutung nach Ps. 120, 4 giftige Zungen, so Jerus. Midr. Rabbot. und Hieronym. Der hier ganz junge Jerusch. denkt an die feindlichen Aegypter. — Nach dem Zusammenhang muss in Folgendem der Gedanke Gen. 50, 20 wiederhallen: Was die Brüder Böses zu thun gedachten, das wandte Gott zum Guten. Verschiedentlich suchte man dies zu finden. Was heisst vor Allem איתן? Deut. 21, 4 kommt es neben נחל Thal vor; Micha 6, 2 והאיתנים מוסדי ארץ LXX u. Syrer φάραγγες עמקא. Der Samaritaner übersetzt auch regelmässig עמקא — Tiefe. Auch Proverb. 13, 15 wird daher mit Schlund und Abgrund übersetzt. Auch Exod. 14, 21 passte לאיתנו — das Meer kehrte zurück zu seiner Tiefe; doch wird in Mechilta zur Stelle gesagt, dass es entweder „hart" oder „alt" nach Jerem. 5, 15 bedeute (für קשה ist קדם zu verbessern) und so haben denn LXX Vulg. u. Jerus. II. Die halachische Praxis hat aber zu Deuter. 21, 4 bloss den Begriff: tief, nicht aber den des „rauhen" Thales, vgl. LXX u. Targ., für bindend festgehalten, daher Sifre zur Stelle und Sota, 9, 5 ואף על פי שאין איתן כשר — So erklärte man auch unser איתן Tiefe und las וַתָּשָׁב: Es wurde zurückgeschleudert (in den Abgrund) in die Tiefe sein Bogen; man dachte wohl an die Grube, in die ihn seine Brüder warfen — und seine Hände erzitterten vor Gott — etwa im Gebete — so Samaritaner und das letztere im Jerus. II. und Syrer. (Auch Saadja gehört zum Theil hieher: Sein Bogen liess nach an Schlaffheit, Härte und seine Hände falteten sich (im Gebet) vor Gott.) Daran schloss sich מִיְּדֵי besser an. — Der Versuch איתן durch קדם früherer Zustand wiederzugeben, wird in der entsetzlich abgeschmackten Erklärung des Jerus. I. (vgl. Sota 36 und Raschi zur Stelle) gemacht, wogegen es im Onkelos a durch בסתרא im Ver-

borgenen neben der späteren Erklärung als tief erklärt wird (bei קשת ist an Prophezeiung etwa Ezech. 1, 28 gedacht). Als man nun zur richtigen Auffassung von איתן = fest kam, da behielt man doch noch die Lesart וַתָּשָׁב bei. So der Syrer תפכת — es wandelte sich sein Bogen um in Stärke, oder der Bogen hiess = מגן Schild, Vertrauen und der Feste, Starke ward Gott selbst, so Jerus. II. Da konnte man auch wieder zur alten Lesart וַתָּשָׁב zurückkehren. — Die LXX nahmen den Bogen wörtlich, der befand sich doch aber nicht in der Hand Josephs, des Verfolgten, sondern des Verfolgers seiner Brüder, daher: es wurde hinabgeschleudert = es wurde zertrümmert mit Kraft ihr Bogen und aufgelöst die Gelenke ihrer Arme durch die Hand des Gewaltigen Jacobs, (der es anders, als sie wollten, gefügt). —

Vers 25c—26.

[Mit] Segnungen des Himmels von oben
Segnungen der „tosenden" [Fluth], die unten lagert,
Segnungen Deines Vaters, des hoch erhabenen,
Segnungen des die Mondläufte Durchwandernden,
Segnungen der beständigen Berge,
Wünschen der ewigen Hügel,
Sie sind für das Haupt Joseph's
Und für den Scheitel des Kranzumgebenen unter seinen Brüdern.

Alle als Segen spendende Naturwesen angeschaute Elemente werden von dem obersten Herrn und Meister bestellt, Joseph's Land zu segnen. Die Himmel wurden in ihren Trägern als lebendige, mit Willen und Macht ausgestattete Persönlickkeiten gedacht, so gut wie die Sterne insgesammt; sie kämpfen daher Richter 5, 20 für Israel gegen Sissera; sie sind als Diener Gottes desshalb ihm gegenüber mit sittlichen Makeln behaftet Hiob 15, 15; und Dichter behalten immer gerne länger diese Personificationen bei, s. Psalm 148, 4, Hiob 28, 14; 38, 34, Habak. 3, 10 f. — Der Sonne und dem Monde ruft Josua 10, 12, „vor den Augen Israels!" zu, dass sie

stille stehen (und wenn dies der streng monotheistische Ueberarbeiter dadurch beseitigen will, dass er Josua zu Jahwe beten lässt, so hat uns dafür die LXX Vers 14 für לשמע יהוה: אל בקול איש aufbewahrt. Auch Berge, die im Heidenthum als Götter angebetet werden vgl. 1 König 20, 23, Psalm 121, 1, behalten ihre Persönlichkeit noch eine Zeit lang bei, und sie bringen auch Psalm 72, 3 dem Volke Segen entgegen. Die Fluth, Thehôm, ist hier sogar noch wie ein Thier unten, unterhalb des Wassers, wo sie gleich den Rephaim und dem Scheol (Hiob 26, 5 und 6) ihren Sitz hat, hingestreckt gedacht. Der Segen aber, den die Naturkräfte bieten, ist das Gute, das Glück spendende, das Heil selbst. So identificirt sich Segen und Segenerguss. Der Segen, den die Himmel spenden, ist der Thau Gen. 27, 28, 39, Zach. 8, 12 und die Fluth bringt mit den Himmeln den Regen Gen. 7, 11, Berge und Hügel bringen (vgl. Psalm 65, 13, Joel 4, 18) die Fruchtbarkeit, guten Ertrag für Menschen und Vieh. Damit aber aus der Erde der ihr anvertraute Keim zur Frucht sich entwickle, darf auch weder die Sonne ihre erwärmende wohlthätige Kraft versagen und ihre verzehrenden Gluthen aussenden, noch der Mond seine schädlichen Einflüsse bei Nacht (vgl. Psalm 121, 6, Hosea 5, 7, Jes. 47, 13) üben. Sonne und Mond (vgl. die Anschauung der Alten bei Plin. 2, 102. Virg. Georg. 1, 275 f., 427 f., müssen ihren Segen dazu gewähren. — Davon ist aber in unserem Texte hier keine Rede, und mitten herein in den Zusammenhang zwischen die Segnungen des Bodens drängen sich die Segnungen der Brüste und des Mutterleibes —; es ist die Milch und die Fruchtbarkeit von Menschen und Vieh unzweifelhaft gemeint und nicht einmal in richtiger natürlicher Ordnung genannt, und der Begriff Segen hat seine subjective Beziehung mit der objectiven schon vertauscht. Von dieser Schwierigkeit aber ganz abgesehen, bieten uns die Septuaginta und der samarit. Text Abweichungen von der Massorah dar, die nicht zufällig oder willkürlich sein können. Mit richtigem Gefühl für den Parallelismus haben die meisten Neuren den „ewigen Hügeln“ im letzten Gliede die הררי עד „die ewigen Berge,“ welche die

LXX und der Samar. (der nur die einfache ihm geläufige Form הרי dafür setzt) haben, allein entsprechend gefunden und mit Hinweis auf die Parallelstelle Deut. 33, 25 (wo הררי קדם dafür gesetzt ist, wie Habak. 3, 5 הררי עד neben גבעות עולם, die massoretische Lesart הורי, welches man „meine Eltern" übersetzte, beseitigt. Hiebei hat man aber ausser Acht gelassen, dass damit doch eigentlich wenig gewonnen ist, dass man den Zusammenhang, den die traditionelle Erklärung und Lesart hat: Die Segnungen Deines Vaters sind stark über (überragen) die Segnungen meiner Vorfahren bis zu den Grenzen der ewigen Hügel hin, zerstört, ohne einen vernünftigen besseren dafür zu geben und dass man den schönen, symmetrisch gegliederten und klaren Gedankenfortgang der Parallelstelle im Mosissegen doch nicht wieder hergestellt hat. Wer aber nicht einsieht, dass diese Stelle dort Vers 13 und 15 f. eine Benützung und Nachahmung der unsrigen ist, mit dem lässt sich über sprachlich-kritische Untersuchungen wohl überhaupt nicht streiten. Dort sprechen die dazwischen stehenden beiden Versglieder von Sonne und Mond. Aber eine Eigenthümlichkeit zeigt sich dort dem vergleichendem Blicke. Alle mythische Personification wird gemieden und das eine segnende Person voraussetzende Wort ברכה im Sinne des klareren Gotteinheitsbegriffes mit מגד, Edles umschrieben. Noch weiter wird diese Tendenz von den Uebersetzern und Auslegern verfolgt: Die Frucht des Himmels von oben, das ist der Thau (so noch Targumim; ein Abschreiber nahm מטל in den Text); die hingelagerte Thehôm, das sind die Quellen, so Sifre Targg. und LXX. Auch hier nehmen LXX Anstand, wörtlich zu übersetzen, und während Jerusch. nach Deut. 21, 6: אם רבצת von der Fluth die Pflanzen ausbrüten, bedecken lässt, meiden sie diese (kosmogonische alte) Vorstellung und übersetzen: der Alles umfassenden Erde. γῆ ἔχουσα πάντα (und תחת wird gar zum Folgenden geschoben: εἵνεκεν) Aus diesen hier wirkenden Tendenzen können wir vielleicht die Motive errathen, warum hier Aenderungen vorgekommen sind. Sehen wir weiter zu, so ist offenbar zwischen גרש ירחים im Deut. und שרים ורחם dahier die lautliche Ver-

wandtschaft keine zufällige, und das letztere ist jedenfalls eher als aus dem Ersteren entstanden anzunehmen, als umgekehrt. Für unser גברו im Folgenden lasen die LXX noch גֶּבֶר. Erinnern wir uns nun des oben Gesagten, dass als Vater Joseph's ganz besonders Israel genannt wird, ישראל, der Strahlengott, auf dessen von feurigen Rossen gezogenem feurigen Wagen (II. Kön. 2, 11 und 12) רכב ישראל Elias zum Himmel fährt, „vor dessen Augen" Josua der Sonne stille stehen heist Jos. 10, 12, der bei פניאל mit dem dunklen Manne bis zum Anbruch des Tages ringt Genes. 32, 25, und der besonders auf Ephraim's Gebiet einen Sonnenberg hat Jos 24, 30, so werden wir es begreiflich finden, wie unter אביך גבר על der Sonnengott als Vater Joseph's genannt werden könnte. Damit hängt auch der sogleich erwähnte „Kranz auf dem Scheitel" Joseph's zusammen, den der lockige Sonnenheros Simson, so gut wie Herakles, Achilles (und Nisus von Megara Ovid Metam. 8) trägt und von dem der ganze spätere Begriff der in den Dienst des Monotheismus und Prophetenthums Amos 2, 11 eintretenden נזירים seinen natürlichen religiösen Ursprung hat. — Adoptiren wir nun das ursprüngliche גרש ירחים und setzen es nach der Parallelstelle richtiger hinter גבר על, so finden wir am aller leichtesten den Mond als Person wieder, wenn wir, an seinen Namen ירח = ארח und seine Eigenschaft als Wanderer (vgl. Hiob. 31, 26 übersetzen:) denkend, גֵּרֶשׁ יְרָחִים Wanderer — vgl. מגרש Einwandrungsort und die Personennamen גרשון oder גרשם, die wahrscheinlich Mondbezeichnungen sind — durch die Mondumläufe. Diese Bedeutung ist dort den Alexandrinern noch gegenwärtig, wenn sie auch die Personification etwas beseitigt und גרושי (wie im Samar. Text) vorfinden, indem sie ἀπὸ συνόδων μηνῶν übersetzen. (Vgl. übrigens auch Sifre, wo für מגיד, מגר zu lesen und eine bessere Erkenntniss des Wortes גרש noch durschimmert, während die Späteren גרש mit Trieb übersetzten.) —

Als man nun daran ging den polytheistischen Rest auch in unserem Segen auszumärzen, versetzte man die beiden Glieder und gab dem אביך dadurch eine andere Wendung, dass man ואמך noch an den Rand setzte und גרש ירחים in שדים ורחם

umänderte. Diese Glosse ואמך haben auch wirklich LXX. und Samar. in den Text aufgenommen, ohne jedoch mehr den Zweck derselben einzusehen. Sie glaubten, und mit ihnen die Targumim, dass Vater und Mutter die Erklärung von „den Brüsten und den Eingeweiden“ (רחם = מעים siehe Midr. Rabbot: דרדיא דהכי אוניקו מעיא דהכי אפיקו) sein solle. Die LXX, die noch גבר lasen, dachten an Joseph, sie begannen damit einen neuen Satz und die „Berge der Ewigkeit“ behielten ihre alte Bedeutung. Die Massorah aber konnte das nicht beglaubigte ואמך nicht aufnehmen, sie musste ברכת אביך herunterziehen, und dazu war der Plural גברו gefordert, Die „ewigen Berge“ wurden den Auslegern die Ahnen nach Jes. 51, 1; so noch Jerusch. mit der Lesart הררי עד und Onkelos. Ein Schritt weiter! und die Väter werden zu Erzeugern: הררי zu הורי, was schon der Syrer hat, mit gänzlicher Ausserachtlassung, dass הרה (von schwanger werden) doch nicht auf Väter übertragen werden konnte. — Eine Consequenz der späteren Grammatiker war es dann, dass sie dem Worte תאוה Wunsch = Segen, das jetzt nicht herein passte, = תאו oder אוה abzeichnen, abgrenzen, die Bedeutung Grenze gaben. —

Das Wort נזיר, dessen mythische Beziehung auf Joseph den Uebersetzern nicht mehr bekannt sein konnte, nahm man als Fürst. LXX: *Ἐπὶ κορυφῆς οὗ* (so ist für *ὧν* zu lesen) *ἡγήσατο τῶν ἀδελφῶν* Jerus. denkt an sein Königthum in Aegypten, Midr. Rabb. und Vulg. an ein Naziraeat. Onk. auch: der Enthaltsame פרישא —

B.

Vers 27.

Benjamin ist ein raubgieriger Wolf,
Der des Morgens die Beute verzehrt
Und auch des Abends den Fang zertheilt.

Der Stamm Benjamin zeichnete sich trotz seiner geringen Zahl durch die ganze Richterzeit Richt. 20, 16; 3, 15. bis in

die Davidische Zeit und später (I. Chron. 8, 39; 12, 2. II. 14, 7.) als tapferer Kämpfer und gewandter Bogenschütze aus. Er hat gewiss bei der Eroberung des Landes Proben seiner Kühnheit und Kampfeslust abgelegt. Der kleine Stamm, ein ursprünglicher Zweig Josephs, wie wir sahen, ist bei der Besitznahme des Landes schon ganz selbstständig. Richt. 1, 21. — Er wird hier als der besonders gefürchtete Abendwolf vgl. Hab. 1, 8. Zeph. 3, 3. geschildert, der aber, auch wenn er des Morgens seine Beute verzehrt hat, doch den ganzen Tag nicht rastet und unersättlich nach Raub ausgeht, um des Abends wieder seinen Fang zu zertheilen — חָלַק = in Stücke zerlegen.

Die Voranstellung des Morgens vor dem Abend, an welchem doch gewöhnlich die des Tags hindurch erlegte Beute verzehrt wird, scheint die Veranlassung zunächst gegeben zu haben, warum die LXX. עַד für עֲד lasen: Am Morgen isst er noch und bis zum Abend theilt er Nahrung aus. So kehrt der Syrer die beiden Versglieder geradezu um. Allein das δίδωσι τροφὴν lässt doch das Bestreben einer Milderung leicht erkennen. Man denke auch Benjamin ist der Stamm, an den neben Juda die Restauration des jüdischen Staates geknüpft war und dessen Gebiet an Jerusalem so nahe streifte, dass nach Sebachim 54a auf dem Tempelberge die Gebiete Juda und Benjamins sich hart und zwar gerade am Altare berührt haben sollen. Da musste doch der Segen Benjamins für die Zukunft eine höhere Bedeutung bekommen. Mit Recht macht Rahmer in seinem Werk über Hieronym. Quaestiones zu unsrer Stelle auf Succa 56b aufmerksam, woraus sich ergiebt, dass die Bezeichnung λύκος für den Altar eine sehr alte ist; und sie scheint aus der Abneigung des Volkes gegen den „Vielfrass," „der durch die Opfer so viel Geld von Israel verschlang" entstanden zu sein. Die Rabbiner acceptirten diese Bezeichnung Wolf und legten sie unserer Stelle zu Grunde. In Benjamin's Gebiet ist der Altar = der Wolf — diese Bezeichnungen wird sogar von Onkelos vermieden —, der Morgen und Abend Opfer verzehrt und dessen Reste am Abend die Priester vertheilen. So die Targumim. Der Sa-

maritaner liest עָרַי, das soll heissen, in meinem Heiligthum und so ist auch seine Uebersetzung יסיף סערי zu erklären er verzehrt was bei mir ist, (סער = שַׁעַר und אשר ער); Abusaid versucht parallel dem עַרְיִ שלל = Schmuck zu lesen; das ist aber späterer Versuch. —

Vers 28.

Das sind alle Stämme Israels, zwölf (an Zahl)
Und das ist was ihr Vater ihnen verhiess, sie segnend;
Jeden je nach seinem Segen segnete er sie.

Für אשר, an dem schon Luzzato mit richtigem Sprachgefühl Anstand nahm, ist zu lesen אִישׁ. Aehnliches II. Sam. 23, 21, wo schon die Massoreten, ebenso wie Num. 21, 30. (vgl. LXX.), Anstand nahmen.

Druck von H. S. Hermann in Berlin.

In demselben Verlage ist ferner erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Bacharach, J., Sefer ha-Jachas. Zur Geschichte der hebräischen Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1854. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Friedlaender, Dr. M., Das Hohe-Lied, übers. und erklärt. Berlin 1867. 8. 10 Sgr.

Holdheim, Dr. S., Sammlung jüdischer Predigten. 3 Bde. Berlin 1851—1857. gr. 8. (Bis auf wenige Exemplare vergriffen.) 3 Thlr. 20 Sgr.

— — Sechs Predigten (aus dem Nachlasse hgg.) Berlin 1863. 8. 15 Sgr.

— — Gott siehet. Predigt für den Neujahrstag des Jahres 5621 (1860), Holdheim's letzte Predigt. Berlin 1861. gr. 8. $2\frac{1}{2}$ Sgr.

— — Maamar ha-Ischut (מאמר האישות), über Ehe und Scheidungsrecht bei Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadducäer, Pharisäer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. gr. 8. 20 Sgr.

Marcus, Dr. S., Die Pädagogik des Talmud. Berlin 1866. 8. 15 Sgr.

v. Meyer, J. Fr., Das Buch Jezira. Text mit deutscher Uebersetzung, Einleitung, Anmerkung und einem punctirtem Glossarium der rabbinischen Wörter. Leipzig 1830. 4. (Bis auf wenige Exemplare vergriffen.) 1 Thlr.

Wolffsohn, J., Zwölf Reden, gehalten in der israelitischen Gemeinde zu Sondershausen. Leipzig. 8. $12\frac{1}{2}$ Sgr.

Zomber, B., De commentario Salomonis Isacidis in tractatos talmudicos „Nedarim" et „Moed Katan". Berlin 1867. 8. 10 Sgr.

Unter der Presse:

Holdheim, Dr. S., Sammlung jüdischer Predigten, Bd. 4. enthaltend: Fest- und Gelegenheitspredigten. circa 15 Bogen.

Druck von H. S. Hermann in Berlin.